TEMAS MEDIEVALES

7

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONCEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1997

TEMAS MEDIEVALES

Publicación del Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Director
Nilda Guglielmi

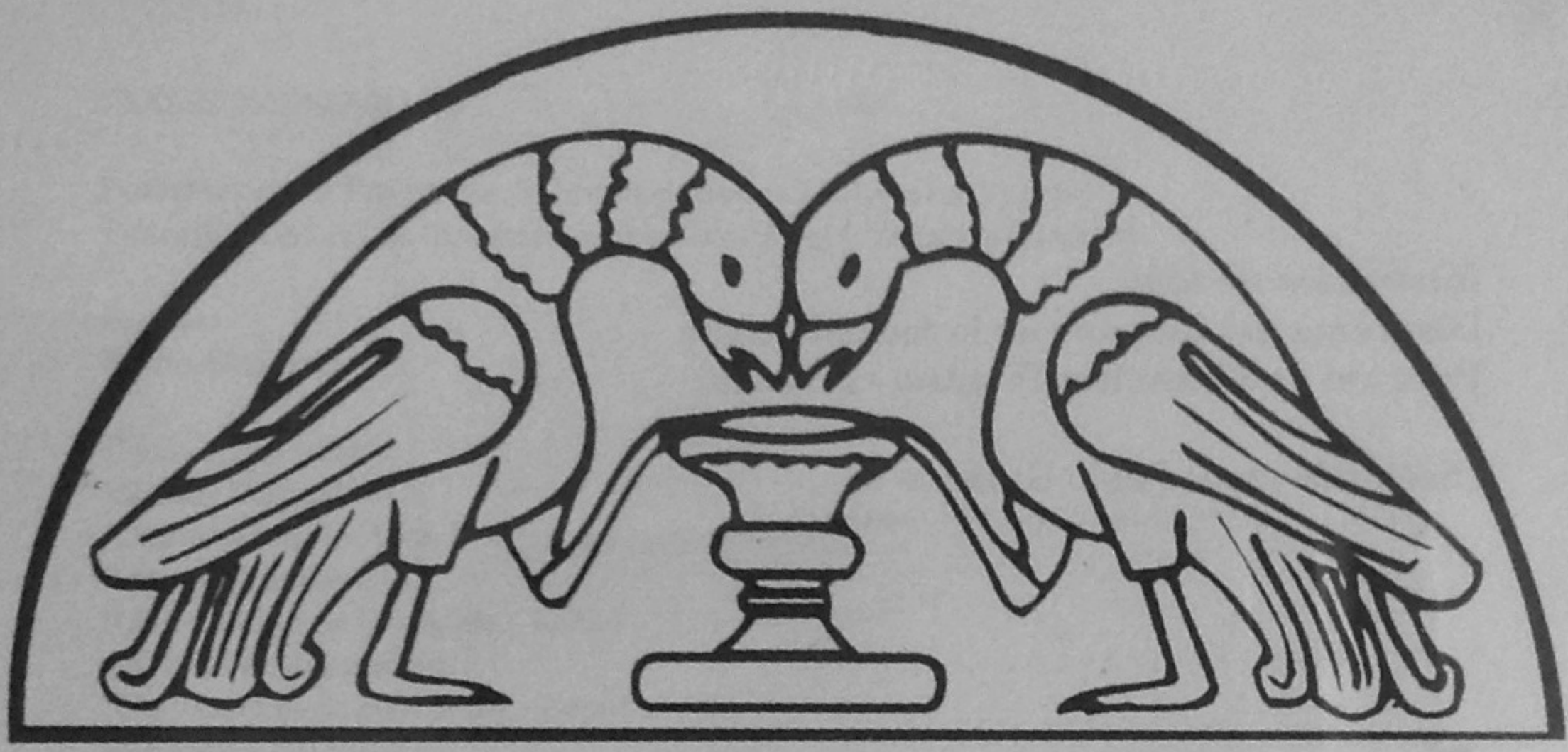
Consejo Consultivo
Michel Balard
(Universidad de París I - Francia)
Franco Cardini
(Universidad de Florencia - Italia)
Salvador Claramunt
(Universidad de Barcelona - España)
Giovanni Cherubini
(Universidad de Florencia - Italia)
Jean Delumeau
(Collège de France)
Peter Dinzelbacher
(Universidad de Salzburgo - Austria)
Léopold Génicot (†)
(Universidad de Lovaina la Nueva - Bélgica)
Jacques Heers
(Universidad de París - Sorbonne - Francia)
Geo Pistarino
(Universidad de Génova - Italia)
Adeline Rucquoi
(C.N.R.S. - Francia)
Jean-Claude Schmitt
(E.H.E.S.S. - Francia)

Comité de Redacción
José Emilio Burucúa
Raquel Homet
Nelly E. de Iölster
Isabel Las Heras
Silvia Magnavacca
Ofelia Manzi

Secretario de Redacción
Ariel Guiance

Asistente de Redacción
Mónica Vargas Prada

Temas Medievales dará cuenta de todos los libros que se le envíen y reseñará aquellos que se reciban por duplicado.



TEMAS MEDIEVALES

7

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES
CONCEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS Y TECNICAS
1997

Ilustración de tapa:
Diagrama del tímpano de la fachada oeste
Priorato de Villesalem (Vienne - Francia)

Diseño de tapa: Pablo Guiance

INTERNET
LatBook
Revistas Argentinas

TEMAS MEDIEVALES
incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos **Latbook** (libtos y revistas)

Disponible en INTERNET
en la siguiente dirección:

http:/www.latbook.com

GEORGES DUBY
(1924-1996)

Georges Duby murió en 1996 luego de una larga enfermedad que no pudo quitarle ni el entusiasmo ni la fuerza para coronar una obra que tuvo muchas facetas, que hizo "camino al andar" pues dio lugar a reflexión, a discusión, a imitación...

Muchos son los libros que recogen las "confesiones" de Duby, el nacimiento de su vocación, los nombres de quienes - de manera directa o indirecta, como Bloch- lo ayudaron a cumplirla, su visión de la disciplina y la manera de realizarla. Su testamento de inteligencia histórica está, sin duda, en esas palabras pero —sobre todo— en la propia obra. Le interesaron, desde el comienzo, economía y sociedad. En lo relativo a lazos sociales trató, en particular, las construcciones de linajes y las relaciones parentales de los grupos de la nobleza francesa de los siglos XI al XIII. De allí su interés por el papel representado por las altas damas en ese juego intrincado de alianzas. Teorizó sobre nuevos caminos metodológicos. Su afán estético lo llevó a interesarse por el arte no desgajado de la sociedad. Y esa necesidad de belleza pulió su estilo que se nos brindó expresivo y claro. Ese trabajado estilo le permitió cumplir una de las premisas que sostuvo: la historia como género literario.

Allí queda su obra, sin duda, importante venero para los nuevos historiadores.

PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES (PRIMED)

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET)

Directora: Dra. Nilda Guglielmi
Subdirectora: Dra. Raquel Homet
Secretario Académico: Dr. Ariel Guiance

Correspondencia y suscripciones a:

Programa de Investigaciones Medievales (PRIMED-CONICET)
Amenábar 2274 - 5° "C" - (1428) Buenos Aires, Argentina
Tel./Fax: (54-1) 784-3568

Las tesis y opiniones expresados en los trabajos publicados en esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Revista **Temas Medievales**
Fundada por Nilda Guglielmi

ISSN: 0327-3094

MICHEL MOLLAT
(1911-1996)

Si alguien merece la denominación de maestro es Michel Mollat. Generaciones de estudiantes e investigadores frecuentaron su seminario, convocando a muchos de nosotros que agradecemos su generosidad y su prudencia.

Abrió caminos —luego muy transitados— como el de historia social o el de mentalidades, solicitó el apoyo de la interdisciplina, necesario para los temas que abordó. El problema de la pobreza —en sus múltiples expresiones— fue uno de los ejes de su investigación. Se interesó también por las manifestaciones de la piedad medieval —ortodoxa y heterodoxa—, por las estructuras eclesiásticas. Además, le atrajo el gran problema del mar medieval, al que dedicó muchos trabajos. Reflexionó sobre la génesis de Europa y, recientemente —expresión de su espíritu siempre joven—, habló sobre la Europa marítima, fundamental para la constitución actual de la unidad europea. Mollat expresa, sin duda, la imagen que hoy se solicita del historiador, de quien insufla a los temas tratados la propia óptica, naturalmente, pero también sus propios sentimientos. Su obra se aunó con un bien vivido catolicismo. La figura de Michel Mollat queda, pues, para nosotros como modelo de estudioso, como ejemplo de vida.

EL HÉROE

ORIZZONTI GEOGRAFICI E ORIZZONTI MITICI NEL "GUERRIN MESCHINO"

FRANCO CARDINI
(Università di Firenze - Italia)

Io sono il figlio della sventura.
Non so chi sono, né da dove vengo, né dove vado

Strana forza delle parole; e strano fato di Andrea da Barberino, cantambanco e autore di romanzi cavallereschi della Firenze del tempo dell'oligarchia. "Figlio della sventura" si dichiara il protagonista del suo romanzo forse rimasto più nei secoli e certo meno facile a leggersi, o meglio a raggiungersi: Guerrino. Difatti el *Guerrin Meschino*[1],

---

[1] Il nome di Guerrino deriva evidentemente da quello di Garin, cioè dal famoso Garin de Monglane, avo di Guglielmo d'Orange -titolare, com'è noto, di uno dei più famosi cicli epici in lingua *d'oil*, quello composto nel suo complesso fra la metà del XII e la metà del XIII secolo- e capostipite del lignaggio stesso di Guglielmo. Per il significato di questo personaggio, si veda ora J. H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale*, Parigi, 1981, pp. 251 y ss., in una linea interpretativa cha da parte nostra profondamente condividiamo. Con la sua derivazione dall'arabo *miskin*, il titolo del nostro romanzo dovrebbe potersi interpretare, com'è ovvio anche visti gli eventi che lo caratterizzano, "Meschino il Povero", "lo Sventurato". Il tema del cavaliere perseguitato dalla sorte è comune alla narrativa del genere. In questo caso -dato che "meschino" significa anche "piccolo", e il romanzo segue le vicende di Guerrino fin dall'infanzia- si può anche pensare a una suggestione giocata da una *chanson de geste* famosa, l'*Enfance Garin*, appartenente appunto alle categorie epico-narrative delle *enfances*. Quanto alla forma del nome, le stampe settentrionali hanno imposto quella "Guerino", forse più aderente del resto alla forma francese: ma noi preferiamo quella "Guerrino", non solo perché fedele alla parlata fiorentina del suo autore, ma anche perché *-nomen omen-* qualifica la vocazione eroica e cavalleresca del protagonista.

Temas Medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

straordinaria sequela di avventure e di viaggi, ha avuto in sorte d'essere, per secoli, l'umile compagno cartaceo dei ceti subalterni italiani: dei contadini veneti, toscani, calabresi e così via; degli emigranti in America nel secolo scorso e ai primi di questo[2]. Il che ha naturalmente comportato un'amplia diffusione di ristampe a livello di *colportage*, che ne hanno snaturato e adulterato così la lingua come il testo recando in tal modo il loro forse non decisivo, certo comunque determinante, contributo alla sua progressiva e forse ingiusta perdita di fama a livello di letteratura "colta". Ma che, d'altro canto, ne hanno garantita una fama talmente vasta e duratura da imporlo, per lunghi secoli, come un *best seller*.

E' comunque cosa certa che, del *Guerrino*, manca un'edizione moderna non diciamo critica, ma neppur sufficientemente affidabile[3]. In cambio, siamo provvisti a dovere di codici e d'incunaboli. Quanto ai primi, Giacomo Osella —in una vecchia indagine che a tutt'oggi resta un'insuperato punto di partenza per tutte le indagini relative al *Guerrino*— ne ha contati undici, nessuno dei quali autografo[4]. Per i secondi, la prima edizione è quella padovana del Valdezochio, del 1473; seguono la bolognese del 1475, le veneziane del 1477 e del 1480, la milanese del 1480 e così via. Buone, ancora, talune edizioni cinquecentesche. Ma dopo l'edizione veneziana del 1575, come osserva l'Osella, non si trovano se non edizioni molto mutile. La tradizione d'un *Guerrino* mancante di molti episodi s'instaura definitivamente a partire

---

[2] Cfr. le belle, commosse e illuminanti pagine dedicate alle letture degli emigranti italiani stabilitisi in Boston, fra la fine del secolo scorso e i primi di questo, in A. M. Martellone, *Una Little Italy nell'Atene d'America*, Napoli, 1973, p. 282: i romanzi di Andrea -i *Reali di Francia* come il *Guerrino*- vi figurano come letture tra le piú diffuse.

[3] Per gli altri romanzi di Andrea, scluso il giovanile *Rambaldo*, siamo invece più fortunati. Per *I Reali di Francia*, l'*Ugone d'Alvernia*, i *Nerbonesi*, l'*Aiolfo del Barbicone*, si può ricorrere p. es. ai *Romanzi dei Reali di Francia* (a cura di A. Mattaini), Milano, 1958; per l'*Aspramonte*, disponiamo dell'ed. di M. Boni, Bologna, 1951; a proposito dell'ultimo romanzo, si vedano i rapporti con i cantari omonimi in *Cantari d'Aspramonte inediti (Magl. VII 682)* (ed. crit. a cura di A. Fassò), Bologna, 1981, pp. XLIX-LVI. Più complessa e meno fortunata -e di gran lunga- la vicenda del *Guerrino*: cfr. G. Osella, *Il Guerrin Meschino*, Torino, 1932, pp. 30-37.

[4] Fra i mss. fiorentini, interessanti quali punto di partenza per una possibile edizione, magari anche soltanto provvisoria, sarebbero i Riccardiani 2226 (datato 1448) e 2266 (datato 1444): il secondo è peggio conservato del primo, ma è molto interessante in quanto sembra essere uscito dall'*atélier* Benci (cfr. G. Tanturli, "I Benci copisti. Vicende della cultura fiorentina volgare fra Antonio Pucci e il Ficino", *Studi di filologia italiana*, XXXVI, 1978, pp. 197-313); cfr. Osella, *op. cit.* -in generale sui codici del romanzo, pp. 19-29; in particolare sui due mss. in questione, pp. 22-24 e 28-29-.

dall'edizione, sempre veneziana, del 1595[5]. Le mutilazioni s'instaurano e divengono definitive nel clima della Controriforma: è significativo che, fra i "tagli" tardocinquecenteschi, figurino gli episodi del Purgatorio di San Patrizio e del Prete Gianni nonché le allusioni alla Sibilla di Norcia, alla leggenda di Maometto e a una serie di argomenti più o meno collegati a una problematica di tipo filosofico-teologico, comunque atteggiata[6]. E' evidente che quanto poteva in un modo o nell'altro ricondurre a questioni religiose a proposito delle quali vegliava attento l'occhio di Roma o riportar l'attenzione su fenomeni a carattere folklorico considerabili sospetti, veniva in quei decenni accuratamente allontanato dai torchi. Non stupisce che in tutto il Seicento le edizioni del *Guerrino* siano state principalmente venete, continuando peraltro una linea che era già emersa precedentemente, e che ebbe grande importanza nel fissare anche, in quel romanzo d'autore toscano, una pàtina dialettale che doveva restargli caratteristica; il fatto è che, nei decenni più duri della Controriforma, la pressione censoria della Chiesa romana era nella Repubblica di San Marco ben meno forte che altrove, per le note ragioni[7]. Fra Sette e Ottocento il primato editoriale dell'opera passa a Lombardia e Toscana, e sarebbe interessante sapere in che misura ciò avvenga anche per la maggiore apertura dei governi asburgo-lorenesi su quelle due regioni rispetto al resto della stessa penisola e alla stessa Serenissima. ormai affetta da una malinconica ancorché dignitosa sclerosi. La diffusione in Italia meridionale e in Sicilia è un fenomeno a sua volta interessante e finora meno studiato di quanto dovrebbe; se non altro perché proprio dalla diffusione in quell'area culturale dipense da popolarità del *Guerrino* fra i nostri emigranti, per quanto -com'è noto- il movimento emigratorio abbia interessato anche regioni settentrionali, quali, appunto, il Veneto.

Andrea e i ceti subalterni, si è detto: e siamo tornati or ora a dirlo. A cedere alle tentazioni di certi a onor del vero rischiosi schemi vocazionistici, si sarebbe tentati di considerare tale rapporto un "carattere originale". Il nostro autore abitava nel quartiere di Santo

---

5 Cfr., per quanto riguarda le edizioni a stampa, Osella, *op. cit.*, pp. 30-37; Ministero dell'Educazione Nazionale, *Indici e Cataloghi*, n. s., I. *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia*, I, Roma, 1943, pp. 60-61, nn. 457-465. La migliore edizione a stampa sembrerebbe quella bolognese del 1475 stampata da Baldassare degli Azzoguidi (cfr. D. Delcorno Branca, *Il romanzo cavalleresco medievale*, Firenze, 1974, pp. 104-105).

6 Osella, *op. cit.*, pp. 34-35.

7 Per cui, cfr. P. F. Grendler, *The Roman Inquisition and the Venetian press, 1540-1605*, Princeton, 1977.

Spirito, gonfalone Ferza (il gonfalone dei ciompi), e scriveva e indi leggeva —o meglio, "cantava"— le sue cose nella piazzetta di San Martino del Vescovo, la piazzetta dei cantambanchi[8]. Il catastro del 1427 ci ha conservato la portata autografa di "maestro Andrea di Jacopo di Tieri che canta in San Martino": e che dice di aver compiuto i cinquantacinque anni (ma sappiano qual era il grado di precisione di notizie del genere, anche quando preoccupazioni fiscali non intervenivano a falsarle con premeditazione), di aver per moglie una tal Gostanza, ventiseienne, che gli ha recato una dote di cento fiorini, e di abitare nel popolo di San Felice in Piazza; possiede anche un podere, nel popolo di Pieve a Settimo. Andrea fece testamento il 14 agosto 1431 presso un notaio ch'era forse ser Mainardo di ser Matteo Mazzetti[9]. Notizia data dal Hamini: ma non è stato possibile verificare l'esatezza. Un notaio Mainardo di Matteo Mazzetti manca al notarile. Ed è l'ultima notizia sicura che di lui abbiamo, il che peraltro non dice nulla di sicuro riguardo all'anno della sua effettiva scomparsa[10].

Il *Guerrin Meschino*, scritto a quel che pare tra la fine del primo decennio e i primi anni del secondo XV secolo, è il "romanzo della maturità" di Andrea da Barberino; ed è, in varî sensi, un romanzo iniziatico[11]. Il giovane "Meschino", accolto a Constantinopoli e compatito in quanto orfano d'ignoti, scoprirà attraverso una lunga serie di avventure il suo vero nome, la famiglia alla quale appartiene e la sua condizione regale. Un *iter* che, forse, si potrebbe leggere come un "processo d'individuazione".

E' evidente che da parte nostra proponiamo dunque la lettura del *Guerrino* non solo come *aventure* cavalleresca, ma anche come *queste* alla ricerca del proprio intimo essere: un viaggio che conduce il protagonista a vagare per tutto il mondo conosciuto e no, esplorato e no, fino a

---

[8] Sul ruolo di questo spazio nella Firenze del Quattrocento, cfr. F. Cardini, "Alla ricerca dei 'caratteri scenici' del cantare cavalleresco fiorentino del Tre-Quattrocento", in AA.VV., *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare*, Viterbo, 1981, pp. 197-212.

[9] La notizia del testamento non si è riustici a verificarla. Notizie sinteticamente richiamate da F. Flamini, *La lirica toscana del Rinascimento anteriore ai tempi del Magnifico*, Firenze, 1891, p. 158.

[10] Il Rajna lo riteneva ancora vivente nel 1440 (Osella, *op. cit.*, p. 14): ma la documentazione per ora conosciuta non permette in merito ulteriore precisione.

[11] Quanto alla materia avventurosa, Andrea vi ha rifuso episodî già narrati o abbozzati in precedenti romanzi, specie nell'*Ugone d'Alvernia* o nel giovanile e tuttora inedito *Rambaldo* (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Palat, 578) che sembra un primo abbozzo del *Guerrino* (cfr. L. Gentile, *I codici palatini della Nazionale di Firenze*, II, 1, Roma, 1890, p. 145).

un Aldilà a sua volta geograficamente situabile e situato (il "Paradiso" della Sibilla di Norcia, il Purgatorio di San Patrizio, il Paradiso Terrestre) e agli stessi Purgatorio e Inferno veri e propri, sul modello di Dante ma anche di una folta letteratura di viaggi ultramondani[12].

Il nucleo della narrazione di Andrea ruota comunque attorno alla mitologia cavalleresca della *queste* intesa come viaggio alla ricerca di se stessi e della chiave per il possesso di sé[13]. Ma è interessante tuttavia come tale possesso si consegua attraverso la conoscenza esplorativa di questo e dell'altro mondo: attraverso, appunto, il viaggio.

---

12 Quella del viaggio a un Aldilà che, a seconda dei casi, può essere ctonio, uranico, transmarino e così via, con mezzi che possono essere concepiti e presentati come reali o come onirici, in una cornice che resta sempre e comunque magico-iniziatica, è una constante nota a livello antropologico-religioso. La letteratura sull'argomento è ovviamente immensa: a titolo orientativo e per il problema generale, cfr. F. Bar, *Les routes de l'autre monde. Descentes aux enfers et voyages dans l'au-delà*, Parigi, 1946; H. Patch, *The Other World according to descriptions in medieval literature*, Cambridge Mass., 1950; AA.VV., *The journey to the Other World* (ed. by H. R. Ellis Davidson), Londra, 1977. Rimandiamo ad *infra* le indicazioni relative specificamente ai due tipi di viaggi all'Altro Mondo che restano i più frequenti nella letteratura cavalleresca, cioè quelli all'Inferno o nei due Paradisi, il Celeste e il Terrestre. Va comunque ricordato che, in questo spazio problematico, rientrano anche i testi d'ascendenza celtica relativa ai viaggi oceanici verso la "isole felici". Nel medioevo, si andò così creando sulla base di queste esperienze sincretistiche un "tipo 'speciale' di letteratura di viaggio che va dalla *Visio Tungdali* al *Purgatorium sancti Patricii*, fino all'*Alexandri Magni iter ad Paradisum*", come commenta Corrado Bologna -in una prospettiva che ci trova totalmente concordi- recensendo un volume edito a cura di Maria Antonietta Grignani (cfr. C. Bologna, rec. a *Navigatio santi Brendani / La navigazione di san Brandano*, Milano, 1975, in *Cultura neolatina*, XXXV, 1975, p. 226). Non ci si può esentare dal segnalare come quello del "viaggio all'Aldilà" sia un tema che, negli ultimi anni, è stato rivisitato alla luce degli studi relativi al folklore: cfr. p. es. B. A. Rosenberg, "Folkloristes et médiévistes face au texte littéraire: problèmes de méthode", *Annales (E. S. C.)*, XXXIV, 5, 1979, pp. 943-954; G. Gatto, "Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", *ibid.*, pp. 929-942. Inutile richiamare peraltro i problemi che si pongono numerosi di fronte allo storico che intenda utilizzare i dati provenienti dalla ricerca folklorica (su di essi del resto insiste appunto il primo dei due saggi testé citati), e l'ambiguità stessa del concetto di folklore nei suoi rapporti con quanto concerne la ricostruzione critica del passato.

13 Anche il tema del rapporto fra il concetto di *aventure* e quello di *queste* ci porterebbe un po' lontani dal nostro tema: è quindi giocoforza ricorrere a indicazioni bibliografiche d'avvìo, che, va da sé, non sono -da parte di chi le fornisce- né "innocenti" né "obiettive", ma includono una del resto legittima scelta di campo. Rifacciamoci pertanto a E. Köhler, *L'aventure chevaleresque*, Parigi, 1974 (citiamo la traduzione francese, condotta sulla seconda edizione, completata, di *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, del 1970, non tanto perché essa sia più comodamente accessibile quanto piuttosto perché essa si avvale d'un denso *Préface* di Jacques Le Goff).

Ed è un viaggio quattrocentescamente vissuto con profonda partecipazione, con ampia cognizione di causa. Andrea sembra aver fatto uso di un'aggiornata letteratura geografica[14]: ad essempio, la traduzione della *Cosmographia* di Tolomeo messa a punto da Jacopo d'Angelo da Scarperia[15]. Secondo le ricerche dello Hawickhorst, il *Guerrino* sarebbe il primo romanzo scritto da Andrea dopo che egli ebbe avvicinato la lezione tolemaica, sconosciuta ad esempio un un altro romanzo nel quale il viaggio ha una larga parte, il giovanile *Rolandino*, e nell'*Ugone d'Alvernia*; tale lezione, ancor insicura nel *Guerrino*, sarebbe poi divenuta più sicura in altri romanzi barberiniani, quali i *Reali* o l'*Aiolfo*[16]. Da parte mia, comunque, credo di dovermi discostare dal parere di quanti hanno veduto in Andrea un autore che si sia appropiato con sicurezza e senso critico delle nuove cognizioni geografiche messegli a disposizione dalla cultura umanistica; mi sembra piuttosto che, al di là della sua straordinaria utilizzazione dei nuovi strumenti, egli li abbia piegati alle esigenze e ai parametri mentali e culturali d'un mondo visto sostanzialmente ancora attraverso il prisma dell'enciclopedismo medievale[17]; e còlto, più propriamente, attraverso la ricca tradizione dei

---

[14] Per la quale si vedano i due studi vetusti ma ancor oggi insostituibili di H. Hawickhorst, "Über die Geographie bei Andrea de' Magnabotti", *Romanische Forschungen*, XIII, 1902, pp. 689-784, e di R. Peters, "Über die Geographie im Guerino Meschino des Andrea de' Magnabotti", *ibid.*, pp. 426-505 (ma cfr., altresì, la rec. di Ph. A. Becker al primo di questi due saggi comparsa in *Zeitschrift für Romanische Philologie*, XXVI, 1902, pp. 620-622).

[15] Cfr. infra, nota 20. Per il ruolo della riscoperta di Tolomeo in un più ampio quadro culturale, cfr. J. Le Goff, "L'Occidente medievale e l'Oceano indiano: un orizzonte onirico", in *idem*, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, 1977, p. 258.

[16] Osella, *op. cit.*, p. 17.

[17] Tale, almeno, il nostro avviso, che non ci sembra condiviso dalla maggior parte degli studiosi. Cfr., p. es, *contra*, il parere autorevole di Reto R. Bezzola, il quale sostiene che Andrea non tenne in alcun conto le relazioni di viaggio del Due-Trecento e, al contrario, "cavò tutta la sua geografia d'Oriente dalla *Cosmografia* di Tolomeo rimessa in luce nella versione latina ai primi del Quattrocento. Ed è una topografia tutt'altro che fantastica, anzi di una precisione stupefacente. Questo 'realismo geografico' di fonte scientifico-letteraria, tipicamente umanistico, è tanto più sorprendente in quanto serve di sfondo a fatti e eroi tutt'altro che storici" (R. R. Bezzola, "L'Oriente nel poema cavalleresco del primo Rinascimento", in AA.VV., *Venezia e l'Oriente fra tardo medioevo e Rinascimento* (a cura di A. Pertusi), Firenze, 1966, p. 507). A parte la riflessione che conclude il brano da noi citato, e che —con il rapporto istituito fra un realismo geografico e un, se così si può dire, "realismo storico"— ci sembra inapplicabile alle categorie mentali e culturali d'un cantambanco primoquattrocentesco, si ha l'impressione di un troppo deterministico affidarsi a certi obiettivi rilievi testuali, incontestabili beninteso, che ha tuttavia come effetto la sottovalutazione dei portati d'una cultura diffusa che, nella Firenze del tempo, era viva, presente e robusta.

volgarizzamenti fiorentini, nonché a quella —ed è forse questo il nucleo più intimo della questione— d'un Immaginario che poneva ancora in prima fila gli antichi miti: l'epopea di Alessandro, Gog e Magog, il viaggio al Paradiso Terrestre[18]. Il fatto è semmai che in un reticolato fitto ma tutto sommato abbastanza elementare di fonti -attinte per giunta, magari, in modo indiretto, attraverso la letteratura cavalleresca in volgare- ha avuto agio di penetrare non tanto l'esito di un contatto (del quale peraltro ignoriamo le occasioni, i modi, l'intensità) con nuovi strumenti di studio quanto piuttosto il vivo soffio —diretto o indiretto che fosse— dell'esperienza degli esploratori, dei viaggiatori, dei missionari, dei mercanti due-trecenteschi. D'altro canto, non bisogna dimenticare che nel *Guerrino* non v'è solo l'Oriente; esso è sposato con la *féerie* celtica, solitamente presente nella letteratura cavalleresca italiana solo in modo molto mediato, attraverso una tradizione bretone i cui connotati originali sono lontani e restano obliterati. Non sempre e del tutto, peraltro, in fondo: si pensi a cantari del tipo del *Bel Gherardino*[19].

---

[18] Il problema delle fonti classiche di Andrea, certo, s'impone; e quindi ovviamente anche quello di Tolomeo. Quel che tuttavia resta da dimostrare, non è che Andrea conoscesse la *Cosmographia*: gli attenti studi dello Hawickhorst e del Peters costituiscono risultati obiettivi e incontestabili ancorché forse precisabili ulteriormente. Resta semmai da vedere quanto di quella "nuova" cultura geografica potesse provenirgli indirettamente, filtrato attraverso una lunga tradizione medievale che si abbeverava comunque alle fonti classiche. Sappiamo che, nella letteratura propriamente cavalleresca, tale problema è tutt'altro che irrilevante. Cfr. E. Faral, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen-Age*, Parigi, 1967. Per la realtà storica del viaggio di Alessandro inquadrata nel contesto delle avventure di viaggio dell'antichità, si vedano le brevi ma dense note di C. Finzi, *Ai confini del mondo*, Roma, 1979, pp. 108-109. Per la leggenda di Alessandro, cfr. D. Carraroli, *La leggenda di Alessandro Magno*, Mondovì, 1982; G. Cary, *The medieval Alexander*, Cambridge, 1956; A. Abel, *Le roman d'Alexandre. Légendaire médiéval*, Brusselles, 1955; D. J. A. Ross, *Alexander historiatus. A guide to medieval illustrated Alexander literature*, Londra, 1963. Queste sono soltanto alcune fra le molte opere di notevole importanza su un tema che riempie di sé intere biblioteche, e riguardo al quale ci si può del resto fare un'idea ricorrendo alla sintesi di C. Frugoni, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al medioevo*, Firenze, 1978. In particolare su Gog e Magog, cfr. D. Bigalli, *I tartari e l'Apocalisse*, Firenze, 1971, pp. 31 e 173 e C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Age*, Parigi, 1980, p. 48. Quanto al viaggio verso il Paradiso, un'avventura della quale, com'è noto, Alessandro per un verso, san Paolo per un altro, sono stati gli iniziatori, si deve ancor oggi ricorrere allo straordinario studio di A. Graf, "Il mito del Paradiso Terrestre", in *idem*, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, I, Bologna, 1965, pp. XI-XXIII, 1-238, nonché a L. I. Ringbom, *Paradisus terrestris. Myt, Bild och Verklighet*, Helsinki, 1958.

[19] Tra le fonti del cantare del *Bel Gherardino*, uno dei più diffusi nella Firenze del Trecento (cfr. *Il Bel Gherardino*, in *Cantari del Trecento* -a cura di A. Balduino-, Milano, 1970, pp. 71-99), v'è il *Lai de Lanval*, uno di quelli nei quali Maria di Francia ha saputo

Le cognizioni tolemaiche di Andrea, e i modi secondo i quali egli le ha messe a frutto nei suoi scritti, invitano in ogni caso a una riconsiderazione della cultura dei "canterini", a una loro ricollocazione in un'area non poi così lontana rispetto a quella della "grande"cultura d'un mondo cittadino come quello della Firenze del primo Quattrocento, nel quale la circolazione culturale era rapida e ampia, e collegava evidentemente ambienti di diverso livello. La *Cosmographia* di Tolomeo vide avviarsi la sua traduzione latina grazie a Manuele Crisolora il quale, ripartendo da Firenze al termine del suo soggiorno in quella città nel 1400, passò quel che aveva tradotto —e forse, come ha potuto sostenere il Weiss, anche il suo codice greco di Tolomeo— a Jacopo d'Angelo da Scarperia, pioniere fiorentino dello studio del greco[20]. Questi, recatosi per un breve soggiorno nella stessa Costantinopoli, finì com'è noto presto alla corte pontificia. Pare che egli avesse compiuto la traduzione latina della *Cosmographia* fra 1406 e 1410; restano da chiarire i particolari del contatto —precoce, evidentemente— di Andrea col testo tradotto, ma è un fatto ch'esso c'è stato[21].

Si può dire comunque che il *Guerrino* è un esempio di cultura di transizione: fra enciclopedismo medievale volgarizzato e cultura umanistica, fra cultura d'*élite* e cultura "popolare" (con tutti i rischi e le ambiguità che tale aggettivo comporta, e oggi più che mai); ma tali due ordini paralleli di confronto sono connessi strettamente fra loro. Il nodo in certo senso unificante è costitutito dal fascino d'un ignoto attinto come Meraviglioso: e non al livello di "evasione", bensì al livello di prima appropriazione d'una realtà nuova, ancora quasi ignota ma in corso tuttavia di esser conquistata[22]. Un fascino il cui centro magico è proprio

---

più e meglio transfondere l'incanto del mito celtico (si vedano, per questo, gli studi di E. Sienaert, *Les lais de Marie de France. Du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Parigi, 1978, pp. 99-108 e di Ph. Ménard, *Les lais de Marie de France*, Parigi, 1979, pp. 38-45).

[20] Cfr. G. Cammelli, *Emanuele Crisolora*, Firenze, 1941; R. Weiss, "Jacopo Angeli da Scarperia (1360-1410/11)", in AA.VV., *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, II, Firenze, 1955, pp. 801-827; su una versificazione in volgare del testo tolemaico, redatta verso il 1420 e quindi presumibilmente tale de poter essere conosciuta da Andrea (il che beninteso non significa che tale fosse di fatto), cfr. R. Taucci, "La Geografia del Berlinghieri", *La Bibliofilia*, LXIX, 1967, pp. 69-74.

[21] Cfr. Hawickhorst, *Über die Geographie*, pp. 722-725, dove tuttavia a restare in ombra sono -e, si ha l'impressione, *pour cause*- proprio i particolari dell'incontro fra Andrea e il testo tolemaico nella versione latina (o in eventuali volgarizzamenti tipo quello segnalato alla nota precedente).

[22] "...che l'immaginario e il meraviglioso siano le dimensioni del primo incontro tra paesi e tra uomini è stato mostrato in modo convincente dagli studi sull'acculturazione"

Costantinopoli, su cui già si stende l'ombra della conquista ottomana ma che in quel suo crepuscolo mantiene intatte tutte le sue attrattive[23]. E la storia del *Guerrino* parte proprio da una Costantinopoli descritta con significativo indugiare, nel quale sembra di poter cogliere a un tempo gli echi dell'incipiente umanesimo ma anche del persistere del filone esotico e "meraviglioso" caro alla letteratura cavalleresco-popolare.

D'altro canto, in certi episodi in apparenza desunti dal bagaglio leggendario corrente, Andrea sembra aver presenti nella realtà delle cose anche gli esiti di esperienze a lui coeve. Prendiamo l'episodio della discesa nel cosiddetto "Purgatorio di San Patrizio"[24]. Una pratica

---

(U. Tucci, "Atlante", in *Enciclopedia Einaudi*, II, Torino, 1977, p. 48). Il lucido saggio del Tucci dimostra con chiarezza quale sia il legame, ad esempio, fra cartografia e teratologia, come legame tra noto in *progress* e ignoto; fra un mondo sacro in quanto non solo conosciuto, ma in qualche modo consacrato e razionalizzato (ed esorcizzato?) dalla religione della croce e un modo "demonico" in quanto, non essendo ancor conosciuto, non è stato neppure ancora redento. Un mondo pertanto —attenzione— non estraneo alla storia della salvezza, anzi tutt'altro che, diciamo così, "primitivo"; al contrario, semmai "degenerato". Nel senso che, su questa linea appunto, i mostri sarebbero l'immagine e la prova d'una "umanità" (o quanto meno d'una natura) sconvolta dalle conseguenze del peccato originale e non ancora redenta. Resta quindi in tutta la sua drammaticità intatto il nodo interpretativo, ricco di equivoci, che collega il mostro alla belva e al demonio e che pone le stesse basi fondati d'una solidarietà intima non solo fra tutti i cristiani, bensì in genere fra tutti i figli di Abramo (quindi anche gli ebrei e i musulmani), nel confronto col "diverso" costituito dai popoli dell'Asia profonda o dell'Africa ignota. Per il problema dei mostri, oltre all'ormai classico saggio di R. Wittkower, "Marvels of the East. A study on the history of monsters", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, V, 1942, pp. 159-197 (poi ripubblicato in *idem*, *Allegory and the Migration of Symbols*, Londra, 1977), si veda B. Roy, "En marge du monde connu: les races des monstres", in AA.VV., *Aspects de la marginalité au Moyen Age*, Montréal, 1975, pp. 70-80, e il libro della Kappler, *Monstres*, cit. Contributi sostanziali nella direzione d'un inquadramento scientifico del problema, dopo le suggestive ma talora rischiose pagine di J. Baltrusaitis, *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, 1973, sono adesso due studi di Corrado Bologna, che si dovranno tenere accuratamente presenti: la sua "Introduzione" al *Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità*, Milano, 1977, pp. 7-31 e l'articolo "Mostri", in *Enciclopedia Einaudi*, s. v. Da tener presenti, nella medesima opera, altri due articoli, rispettivamente di M. Beutler sul *Fantastico* (VI, 1979, pp. 17-37) e di R. Mecchia sull'*Immaginazione* (VII, 1979, pp. 43-53).

[23] Cfr. J. Ebersolt, *Constantinople byzantine et les voyages du Levant*, Parigi, 1918.

[24] Un altro tema dall'abbondantissima letteratura. Segnaliamo L. Frati, "Tradizioni storiche del Purgatorio di San Patrizio", *Giornale storico della letteratura italiana*, XVII, 1891, pp. 46-79; L. Foulet, "Marie de France et la légende du Purgatoire de Saint Patrice", *Romanische Forschungen*, XXII, 1906, pp. 599-627 (dove, part. p. 615), si sottolinea il legame fra viaggio al Purgatorio e viaggio in Terrasanta come viaggi entrambi penitenziali); J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, 1982, pp. 215-226. Per il

comune, in realtà, una straordinaria testimonianza della quale, dall'ambiente italiano, ci è pervenuta attraverso il resoconto della visita compiuta al santuario irlandese da Malatesta "Ungaro" nel 1358[25]; un'altra attraverso la lettera di un mercante fiorentino, Antonio Mannini, che descrive con impressionante precisione il lago Derg[26] e il clima da *imram* celtico —ma anche, nella prospettiva protoumanistica, da Ade ellenico— che vi regna[27]. Andrea, certo, non giunge a un'immagine tanto fedele del luogo: si ha anzi l'impressione che, semmai, egli giunga a

---

rapporto fra mito celtico e leggenda cristiana, si veda il saggio di M. Riemschneider "Finis terrae", *Conoscenza religiosa*, 4, 1980, pp. 386-391: da tener presente che Santa Maria *de Finibus Terrae* è incluso fra i tre pellegrinaggi occidentali che il papa assegna a Guerrino in espiazione per il suo soggiorno nel regno sotterraneo della Sibille Picena.

[25] Su questo pellegrinaggio penitenziale-cavalleresco compiuto da Malatesta "Ungaro" in compagnia di Niccolo' de' Beccari, fratello del poeta Antonio de' Beccari, cfr. Frati, *Tradizioni storiche*, pp. 49 e ss.; per il personaggio di Malatesta "Ungaro", P. J. Jones, *The Malatesta of Rimini and the papal State*, Cambridge, 1974, *ad indicem*. Questi "pellegrinaggi" cavallereschi (a Santiago, al Purgatorio di San Patrizio, a Gerusalemme) erano frequenti nel Basso Medioevo, e restano ancora da mettere a fuoco dal punto di vista propriamente mentale-culturale. Noi abbiamo personalmente l'impressione che essi costituiscano un ottimo osservatorio dal quale controllare un fenomeno tipico, quello della convergenza della *pietas* aristocratica con i parametri dell'*aventure*. In questo senso ci pare si muova anche l'interpretazione del viaggio di Nicolò III d'Este in Terrasanta, nel 1413, come "viaggio attorno alla propria corte", così come ce l'ha fornita in un puntuale contributo G. Nori, "La corte itinerante. Il pellegrinaggio di Nicolò III in Terrasanta", in AA.VV., *La corte e lo spazio: Ferrara estense* (a cura di G. Papagno e A. Quondam), Roma, pp. 233-246. Ma, per ricollegarsi al mondo toscano più familiare ad Andrea, si tenga presente che al Purgatorio di San Patrizio aveva pellegrinato, ad esempio, anche il francescano fra Taddeo de' Gualandi da Pisa.

[26] Cfr. L. Frati, "Il Purgatorio di San Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto di Romans", *Giornale storico della letteratura italiana*, VIII, 1886, pp. 140-179; la lettera del Mannini è pubblicata a pp. 154-162. Va notato che la sacralità celtoibernica si è saputa mantenere, passando dai pagani ai cristiani: l'Irlanda è già "Isola sacra" nel poemetto didascalico *Ora maritima* di Rufo Festo Avieno, del IV sec. d. C. (Finzi, *Ai confini*, p. 78).

[27] La leggenda relativa all'isola separata in due parti e situata in un lago dell'Irlanda settentrionale data. com'è noto, dalla fine del XII secolo. "L'isola, Station Island, si trova nel Lough Derg (il lago Rosso), nella contea di Donegal, cha fa parte dell'Eire, in prossimità della frontiera dell'Irlanda britannica del Nord" (Le Goff, *La nascita*, p. 223). Antonio di Giovanni Mannini scriveva da Dublino a Corso di Giovanni Rustichi, che si trovava a Londra, questa lettera datata 25 febbraio 1411 (dunque 1412 secondo il còmputo comune) nella quale narrava la sua esperienza irlandese compiuta con un cavaliere ungherese, Lorenzo Rattoldi. Un altro cavaliere, per un pellegrinaggio penitenziale nell'Aldilà! Guerrino aveva, come si vede, molti e illustri colleghi, da Malatesta "Ungaro" in poi. Del resto è noto ch'era stato proprio un cavaliere, il leggendario Owein, il primo "testimone" dell'avventura nel Purgatorio di San Patrizio (Le Goff, *La nascita*, p. 216). La lettera di Antonio Mannini fu passata da Corso Rustichi a Firenze, dove giunse il 12 aprile 1412 e

descriverlo attraverso altre descrizioni, una delle quali potrebbe'essere il *Fons memorabilium universi*, un'enciclopedia geografica redatta da Domenico di Bandino d'Arezzo, che aveva insegnato a Bologna tra 1379 e 1381 e nello Studio fiorentino dal 1381 al 1399 ed era amico del Salutati[28]. Era fra l'altro il *Fons* a custodire la memoria del viaggio di Malatesta "Ungaro" al Purgatorio di San Patrizio. Ancora, la descrizione di certe isole quale Andrea ce la propone —ad esempio la celebre Taprobana[29]— sembra autorizzarci a pensare che egli conoscesse in qualche modo anche un'altra celebre opera di cultura geograficha protumanistica, il *De insulis* di Domenico Silvestri[30]. Al solito resta il problema se questa conoscenza fosse davero, e direttamente, testuale o costituisse soltanto il riflesso d'un'evidentemente intensa circolazione di idee, di notizie, d'informazioni. Resta da ribadire come questa ricerca di aggiornate notizie geografiche non sembri accompagnata, in Andrea, da alcuna autentica disposizione a un intimo rinnovamento culturale.

---

dove fu trascritta dal fratello di Antonio, Silvestro. Quando poi Antonio tornò in Firenze, il 12 ottobre 1412, confermò oralmente il racconto che aveva già fatto per iscritto. Lo straordinario documento fu trascritto dal Frati, su segnalazione di Vittorio Fiorini, attingendo dal cod. Magl. XXV 595, c. 437, "interesante zibaldone di documenti di vario tempo e di diversa natura messo insieme dal senatore Strozzi" (Frati, *Il Purgatorio*, p. 141). Il Mannini, esperto in viaggi e non digiuno di letture, non doveva comunque resistere -stando a quel che sembra dal tono della sua lettera- dallo spargere nelle sue reminiscenze iberniche una buona dose di elementi danteschi e anche virgiliani.

[28] Cfr. A. T. Hankey, "The library of Domenico di Bandino", *Rinascimento*, VIII, 1957, pp. 177-207; *idem*, "The succesive revisions and surviving codices of the *Fons memorabilium universi* of Domenico di Bandino", *ibid.*, XI, 1968, pp. 3-49; *idem*, "Dandini, Domenico", in *Dizionario biografico degli Italiani*, V, coll. 707-709.

[29] Come per tutta la toponomastica guerriniana, le oscillazioni sono forti a seconda dei codici o degli incunaboli ai quali si fa riferimento: "Taprobana Renuca", "Blombania", "Blombana", "Probana" (cfr. Peters, *Über die Geographie*, p. 480). Per il problema di Taprobana nell'antichità, cfr. J. I. Miller, *Roma e la via delle spezie*, Torino, 1974, pp. 63, 189, 235; Finzi, *Ai confini del mondo*, pp. 150-153; J. Le Goff, "L'Occidente medievale e l'Oceano indiano: un orizzonte onirico", in *idem*, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, 1977, pp. 269-270.

[30] Domenico Silvestri, *De insulis et earum proprietatibus* (a cura di C. Pecoraro), Palermo, 1955; su questo autore cfr. P. G. Ricci, "Per una monografia su Domenico Silvestri" e R. Weiss, "Note per una monografia su Domenico Silvestri", entrambi in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, s. II, vol. XIX, 1950, pp. 13-24, 199-201. Ma è noto come l'isola sia, di per sé, un vocabolo del Fantastico: chiave di lettura questa da non dimenticare. Cfr. oltre alle osservazioni del Le Goff cui facciamo riferimento alla nota prec., anche E. Monesi, "L'isolario fantastico. Cenni sugli orizzonti geografici medievali", in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, VII, Genova, 1982, pp. 73-89.

Queste lucenti pagliuzze di letteratura umanistica ornano una veste che rimane nondimento medievale.

Si sarebbe insomna portati a concludere che l'autentica cultura geografica sottostante al *Guerrino*, l'*imago mundi* ad esso specifica, sia la cultura enciclopedica dei volgarizzamenti fiorentini, oltre beninteso a qualche grande opera di più alta qualità intellettuale —ma letta tuttavia con la solita disposizione di fondo—. Del resto, Andrea si serve di questa tastiera geografica per costruire sapientemente i parametri scenici che gli servono, quelli del viaggio cavalleresco che, almeno nella sua prima fase, è un viaggio a Oriente: quello di Carlo a Costantinopoli e a Gerusalemme, quello di Rolando com'è presentato nell'*Entrée d'Espagne* e nei testi che ne dipendono[31].

Insomma, questo viaggio di Guerrino alla ricerca della propria identità si risolve in un arricchimento della dimensione favolosa dell'errare: senonché, tale arricchimento è pensato in termini che sono, al tempo stesso, di "mitologia cavallesca" e di resoconto geografico non privo, forse, di un risvolto didattico. Ma sarebbe schematico e riduttivo pensare a un Andrea esclusivamente colto, che assegna a Tolomeo un ruolo privilegiato e pone da canto altre, meno aggiornate e meno "alte" fonti. Per contro, non sembra che Andrea dimenticase la trattatistica allegorico-enciclopedica, i manuali di mercatura, infine —evidentemente— gli stessi romanzi cavallereschi, gli stessi cantari. In particolare, si coglie abbastanza agevolmente l'influenza dei manuali di mercatura in descrizioni quali quelle delle coste mediterranee o delle vie carovaniere fra Trebissonda e Damasco. Né è arduo a ipotizzarsi che egli conoscesse anche qualcuno dei resoconti di pellegrinaggio in Terrasanta, diffusi nel Tre e Quattrocento a Firenze come altrove[32].

---

31 Cfr. in generale J. Richard, "La vogue d'Orient dans la littérature occidentale du Moyen-Age", in AA.VV., *Mélanges offerts à René Crozet*, I, Poitiers, 1966, pp. 557-561; Bezzola, *L'Oriente*. Nel poema francoitaliano l'*Entrée d'Espagne*, ripresso poi in testi toscani, hanno largo spazio le avventure di Rolando che, offeso, abbandona il campo di Carlomagno per una lunga serie di avventure in Oriente (cfr. *La Spagna in rima* -a cura di M. Catalano-, I, Bologna, 1939, pp. 10 e ss.; *Il viaggio di Carlo Magno in Ispagna per conquistare il camino di S. Giacomo* -a cura di A. Ceruti-, I, Bologna, 1871, pp. 122 e ss.). Il *topos* dell'*aventure* cavalleresca in Oriente ha senza dubbio contribuito a modellare le concrete esperienze della nobiltà europea in crociata o in pellegrinaggio fra il sec. XI e il sec. XV: e, forse, anche l'ideologia del *tour* aristocratico moderno (si pensi alle intuizioni e alle ricerche, riguardo a tale modo, di un Otto Brunner o di un Norbert Elias).

32 Ad esempio i tre diari, forse indipendenti, comunque sinottici, che Lionardo Frescobaldi, Simone Sigoli e Giorgio Gucci tennero della loro esperienza di pellegrini in Terrasanta e al monte Sinai nel 1384. I tre erano coevi di Andrea, e il primo -un

Che conoscesse certe opere di base, la cui notorietà nella Firenze del tempo era ampia, sembra logico: anche se, beninteso, noi ignoriamo modi e livelli del suo approccio a tali opere[33]. Queste, peraltro, sono del tipo del *Trésor* di Brunetto Latini, magari nel volgarizzamento di Bono Giamboni; dell'*Intelligenza*, il poemetto attribuito a Dino Compagni; del *Libro dei Vizi e delle Virtudi* di Bono Giamboni; del *Fiore*; dei *Ragionamenti d'Amore* di Francesco da Barberino; del *Dittamondo* di Fazio degli Uberti; della *Composizione del mondo colle sue cascioni* di Restoro d'Arezzo; dei volgarizzamenti del *Milione* di Marco Polo e dei *Viaggi* di Giovanni di Mandeville; dell'*Acerba* di Cecco D'Ascoli; e via discorrendo[34].

E' attraverso fonti di questo genere, più ancora forse che non da quelle cavalleresche vere e proprie, che Andrea recupera la cultura geografica delle grandi enciclopedie dei secoli VIII-XIII: una cultura alla quale rimane sostanzialmente fedele, pur non disdegnando di arricchirla e magari di modificarne i dati al contatto con altre opere. Ma noi abbiamo l'impressione che a proposito di questo arricchimento non si debba poi esagerare: Andrea sembra aver usato nomi e informazioni tolemaiche in modo tutto sommato più esornativo che intrinseco al suo testo, e c'è da chiedere quanto davvero si rendesse conto di servirsi di novità, o comunque di cose che il suo tempo considerava —e a buon diritto— tali. Colpisce ad esempio che, nella lunga visita del Meschino in Oriente, non

---

personaggio assai in vista nella Firenze del suo tempo- abitava addirittura a poche decine di metri da lui. I tre testi sono stati a più riprese, ma sempre assai malamente editi: sulla loro complessa vicenda si può vedere adesso l'attento saggio di R. Delfiol, "Su alcuni problemi codicologico-testuali concernenti le relazioni di pellegrinaggio fiorentine del 1384", in AA.VV., *Toscana e Terrasanta nel Medioevo* (a cura di F. Cardini), Firenze, 1982, pp. 139-176.

[33] Per i caratteri della diffusione in Italia della cultura enciclopedica medievale,si rinvia a G. Billanovich, M. Prandi, C. Scarpati, "Lo 'Speculum' di Vincenzo di Beauvais e la letteratura italiana dell'età gotica", *Italia medievale e umanistica*, XIX, 1976, pp. 89-170.

[34] *Il "Tesoro" di Brunetto Latini volgarizzato da Bono Giamboni* (ed. L. Gaitier), voll. 4, Bologna, 1878-83; *L'Intelligenza*, in *Poemetti del Duecento* (a cura di G. Petronio), Torino, 1951, pp. 377-506; Bono Giamboni, *Il libro de' vizî e delle virtudi e il trattato di virtù e di vizî* (a cura di C. Segre), Torino, 1968; Fazio delgi Uberti, *Il Dittamondo e le rime* (ed. G. Corsi), voll. 2, Bari, 1952; Restoro d'Arezzo, *La composizione del mondo colle sue cascioni* (a cura di A. Morino), Firenze, 1976; Marco Polo, *Il Milione* (a cura di V. Bertolucci Pizzorusso), Milano, 1975 (lavoro insostituibile in quanto costituisce l'edizione critica della versione toscana del Trecento, quella cioè concettualmente almeno più vicina alla forma nella quale Andrea può aver aviccinato quest'opera, e anche in quanto è corredato da un ottimo, prezioso indice ragionato a cura di G. R. Cardona; a tale indice noi abbiamo fatto riferimento costante in queste pagine: lo citeremo semplicemente, d'ora in poi, come Cardona, *Indice ragionato*. Va tenuto presente che il Milione era familiare tanto al *Fons*

ci si trovi dinanzi a nessuna vera e sostanziale precisazione, ad esempio, sull'India: e sì che Tolomeo avrebbe pur potute offrirne, se davvero Andrea l'avesse letto e utilizzato sul serio invece che servirsene poco più che come una cava di materiale toponomastico di riporto da saccheggiare: la sua India, resta in realtà quella dei romanzi di Alessandro[35].

La caccia alla fonte letteraria illustre di Andrea, al grande testo sul suo scrittorio, può del resto rivelarsi davvero rischiosa e sviante. Prendiamo ad esempio la figura del Veglio della Montagna, che s'intravede dietro a uno dei personaggi negativi del *Guerrino*: una suggestione tratta da Marco Polo? Potrebbe anche darsi; ma in fondo è molto più facile che Andrea abbia tratto tale suggestione dall'*Entrée d'Espagne* e dai suoi succedanei in volgare; o magari dalla tradizione lirica; o addirittura dal folklore festivo fiorentino[36]. Meno probabile che a

---

memorabilium universi di Domenico di Bandino quanto al *De insulis* di Domenico Silvestri); *I viaggi di Giovanni da Mandavilla, volgarizzamento antico toscano* (a cura di F. Zambrini), Bologna, 1870 (per la complessa problematica relativa all'originale di questo scritto, celeberrimo in tutta Europa fra XIV e XV secolo, cfr. M. Letts, *Jehan de Mandeville. The man and his book*, Londra, 1949; J. Waters Bennett, *The rediscovery of sir John Mandeville*, New York, 1945; G. De Poerck, "La tradition manuscrite des voyages de Jean de Mandeville", *Romanica Gandensia*, IV, 1956, pp. 125-158). E' ora disponibile una moderna traduzione italiana dei *Viaggi* secondo l'ed. cit. del cosidetto "Cotton Text", *Mandeville's Travels* -ed. by M. C. Seymour-, Oxford, 1967: si tratta di John Mandeville, *Viaggi ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo* -a cura di E. Barisone-, Milano, 1982; il curatore, nell'"Introduzione", tenta coraggiosamente una sistemazione dell'intricata questione mandevilliana); Cecco d'Ascoli, *L'Acerba* (ed. A. Crespi), Ascoli Piceno, 1927. Abbiamo tentato anche da parte nostra una sommaria ricostruzione delle cognizioni geografiche a Firenze prima della diffusione del Tolomeo latino, in F. Cardini, "Mito del Nord e conoscenza del Settentione europeo in alcune fonti fiorentine del Trecento", in AA.VV., *Italianistica scandinava*, Turku, 1977, pp. 183-221, dove si tentava di mettere a frutto, fra l'altro, le indicazioni di Fazio degli Uberti, di Francesco da Barberino, dello stesso Giovanni Villani e via dicendo. Per il *Fiore*, ci siamo rifatti all'ed. proposta in Dante, *Tutte le opere* (a cura di L. Blasucci), Firenze, 1965, pp. 735-775, dove si tiene conto della tesi della probabile paternità dantesca del poemetto.

[35] Le Goff, "L'Occidente medievale", pp. 269-276, *passim*.

[36] Il "Veglio della Montagna" è una presenza importante nella memoria stocio-letteraria e in quella folklorica europea, sino dai tempi della terza crociata e del misterioso assassinio di Corredo del Monferrato. E' ricordato nel *Novellino* e in varî poeti fiorentini; a Firenze si usava celebrare un "giuoco del Veglio della Montagna", che fu proibito nel 1325 o poco prima (R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, IV. III, Firenze, 1965, pp. 554-555). Nell'*Entrée d'Espagne* due-trecentesca il *Vieux de ma Montagne* è l'alleato di Malcuidant, perfido sovrano saraceno contro il quale combatte Rolando in difesa del sultano di Persia Daire che regna su La Mech. La dicotomia del mondo islamico -a lungo considerato in blocco come malvagio- in due grandi filoni, l'uno dei principi cavallereschi con i quali si possono avere rapporti d'amicizai e l'altro dei sovrani malvagi, dediti alle arti magiche e demoniache, vili e sleali, è tipica della poesia cavalleresca dal Duecento in poi, e risente

interessare Andrea riguardo al Veglio sia stata la figura storica di questi, come invece sarebbe accaduto forse più facilmente se il contatto con essa fosse avvenuto primariamente attraverso Marco Polo. E, del resto se la storia orientale del passato è in quanto tale abbastanza ignorata, lo stesso accade per quella più o meno coeva al nostro romanziere: l'eco dell'aventura di Tamerlano o delle preoccupazioni cristiane per l'avanzata ottomana quasi non si coglie, o è talmente inmerso in una congerie di eventi parastorici o pseudostorici da non essere facilmente individuabile. Diverso, forse, il discorso sulla Romània, sulla quale si esercitava forte l'influenza dei tradizionali alleati di Firenze, gli Angioini di Napoli (ma era alleanza entrata in crisi proprio ai primi del XV secolo), e nella quale erano vivi gli interesi di grandi casate cittadine quali Acciaioli e Buondelmonti.

Massiccia, per contro, la presenza d'una letteratura tardoantica non direttamente consultata, ma attinta attraverso le "favole" orientali passate nella letteratura cavalleresca: la lettera di Alessandro ad Aristotele[37], quella del Prete Gianni a Manuele Comneno —nonché, nella tradizione occidentale, a Federico I e poi a Federico II—[38], i mostri e

---

senz'altro della razionalizzazione d'un fatto storico, quello cioè che tanto nella Palestina crociata quanto in Spagna i cavalieri cristiani si trovavano spesso in rapporti d'amicizia o addirittura d'alleanza con capi musulmani: rapporti questi sulle primi difficili a comprendersi da parte dell'Occidente e che abbisognavano quindi d'una razionalizzazione che venne prontamente, difatti, grazie alla leggenda cavalleresca del Saladino. Viceversa il Veglio rimase un eroe negativo, e come tale dai rifacimenti toscani dell'*Entrée d'Espagne* entrò nella tradizione fiorentina, mentre a livello nazionale si mantenne in tutta la poesia cavalleresca italiana (cfr. P. Rajna, *Le fonti dell'Orlando Furioso*, Firenze, 1975, p. 121). Per la realtà storica del Veglio della Montagna, cfr. L. Olschki, *L 'Asia di Marco Polo*, Firenze, 1957, pp. 357-376; P. Filippani-Ronconi, *Ismaeliti ed "Assassini"*, Milano-Basilea, 1973; Cardona, *Indice ragionato*, pp. 751-752.

[37] Per questo testo fondamentale si rimanda a quanto ne osservano: Frugoni, *Alessandro*, Bologna, nelle note al *Liber monstrorum*, pp. 204-205; *idem*, nella rec. al libro edito dalla Grignani, cit., p. 227.

[38] La lettera ha una sua densa tradizione latina. Cfr. Graf, "Il mito del Paradiso Terrestre", p. 35; G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, Berlin, 1864; L. Olschki, "Der Brief des Presbyter Johannes", *Historische Zeitschrift*, CXLIV, 1931, pp. 1-14; F. Fleuret, "La lettre du Prêtre-Jean pseudo-roi d'Abyssinie", *Mercure de France*, 1.6.1936, pp. 294-318; L. Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Firenze, 1937, pp. 194 e ss.; V. Slessarev, *Prester John. The letter and the legend*, Minneapolis, 1959; Bologna, in *Liber monstrorum*, p. 214. Per una versione toscana della lettera del "Presto Giovanni" all' "imperatore Federico", cfr. il cod. Riccardiano 1475, nonché Paolino Pieri, *La storia di Merlino* (a cura di I. Sanesi), Bergamo, 1898, p. XXIX e Giovanni Villani, *Cronica*, VIII, Firenze, 1823, p. CVI. Per il rapporto fra questa lettera e la *Novella* II del *Novellino* (ed. S. Lo Nigro, Torino, 1968, pp. 64-67) nonché per quello fra essa e la pseudepistola di Alessandro Magno ad Aristotele, cfr. Bologna, rec. alla Grignani, cit., p. 227.

tutto l'armamentario teratologico desunto, sia pure indirettamente, da Solino e dal *Physiologus*. E' appunto in quest'àmbito leggendario che rimane caratteristica la visita, o il tentativo di visita, ai due Paradisi, il terrestre e il celeste[39].

Peraltro, che il *Leitmotiv* del *Guerrino* dal punto di vista odeporico sia il vecchio enciclopedismo medievale popolarizzato, risulta evidente appunto anche per quel certo piglio didascalico al quale abbiamo già fatto segno e che informa con chiarezza di sé tutte le pagine dal romanzo dedicate alla esperienza del viaggio. Leggendo o recitando il suo romanzo nella Piazzetta di San Martino del Vescovo, Andrea era profondamente compreso d'un ruolo che non era per niente quello "d'evasione" nel senso che noi intendiamo, ma che includeva al contrario una chiara dimensione civica. E si deve ancora una volta fare i conti con enciclopedismo e didattica popolari. Mentre Guerrino vaga per l'Asia centrale e meridionale, la sua guida ne approfitta —al pari di Solino nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti— per impartirgli massicce dosi di notizie relative a popoli, costumi, paesi, animali e via discorrendo.

Didattica ed enciclopedismo che trionfano nella descrizione del palazzo del Prete Gianni[40]: quello sì veramente, e da solo un'*imago*

---

39 Cfr. *supra*, nota 12.

40 La tradizione relativa al Prete Gianni e al suo localizzarsi quale re e sacerdote prima d' "India", poi d' "Etiopia", è estremamente complessa. A titolo indicativo, oltre le notizie già date *supra*, nota 38, ricordiamo: F. Zarncke, "Der Priester Johannes", *Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesselschaft der Wissenschaften*, phil.-hist. Il., VII, 1879, pp. 827-1.039; VIII, 1883, pp. 1-186; C. Marinescu, *Le Prêtre Jean, son pays, l'origine de son nom*, Bucarest, 1923; C. E. Nowell, "The historical Prester John", *Speculum*, XXVIII, 1953, pp. 435-445; J. Richard, "L'Extrême Orient légendaire au Moyen Age. Roi David et Prêtre Jean", *Annales d'Ethiopie*, II, 1957, pp. 225-242; G. Pistarino, "I Portoghesi verso l'Asia del Prete Gianni", *Studi medievali*, s. III, vol. II, 1961, pp. 57-137; I. de Rachewiltz, *Prester John and Europe's discovery of Asia*, Camberra, 1972. Utilissime inoltre le due dense sintesi di Olschki, *L'Asia di Marco Polo*, pp. 376-391 e di Cardona, *Indice ragionato*, pp. 696-701. Per la figura del Prete Gianni nella letteratura cavalleresca italiana, cfr. Rajna, *Le fonti*, pp. 528-535; G. B. Bronzini, *Tradizione di stile acdico dai cantari al Furioso*, Firenze, 1966, pp. 54-55; e in genere la tradizione dei canterini, all'interno della quale si dovrà tener conto almeno di due testi: la "Gran Magnificentia del Prete Janni", ed. A. Neri, *Il Propugnatore*, IX, 1976, 1, pp. 138 y ss., che pare direttamente ispirato al *Guerrino* e al quale pare abbia atinto lo stesso Ariosto; e "I cantati dell'India di Giuliano Dati", ed. L. Olschki, *La Bibliofilia*, XL, 1938, della fine del XV secolo. Ai tempi di Andrea, la sede del Prete Gianni era ormai divenuta definitivamente l'Etiopia: e ai Fiorentini essa non era ignota. Era infatti coetaneo di Andrea, e forse valdesano come lui, quel fra Tommaso da Firenze, francescano, che tra 1439 e 1445 avrebbe peregrinato (prima al seguito di Alberto da Sarteano, poi proseguendo il viaggio da lui iniziato dopoché questi fu rientrato infermo in Italia nel 1441) in Egitto e in Etiopia. Cfr. R. Lioi, "Tommaso da Firenze", in

mundi, e non soltanto perché e nella misura in cui esso è di per sé un *omphalos*, ma propriamente perché in esso è appunto accolta l'intera sapienza universale esposta poi in forma di edificio, cioè in termini architettonici[41]. I sette gradini sui quali poggia il trono del Prete sono le sette virtù; i dieci pilastri dei quali il palazzo si adorna sono i dieci comandamenti[42].

Didattica ed enciclopedismo che tornano insistenti, ad esempio, nell'episodio della figlia del re Pacifero, il regno del quale è posto sotto il dominio del segno dello scorpione e della stessa Venere: esso è abitato da gente nera e lussuriosa, con tutto lo sfoggio delle peraltro note analogie fra astri, colori, clima e caratteristiche etico-fisiologiche. Ulteriore allusione alla lussuria sono gli ornamenti di rame della figlia del re Pacifero: i rame è appunto il metallo di Venere[42].

Impiantato su questa vasta, eterogenea,compilativa eppur a suo modo solida base culturale, il viaggio di Guerrino si presenta nella duplice connotazione dell'esperienza vissuta nello spazio geografico dell'ecumène e di quella invece iniziatica in uno spazio mitico-leggendario a sua volta sentito ora come finzione di realtà, ora come espressione allegorica dell'avventura interiore. Sintomatica in questo senso la visita al Paradiso: ambiguità sospesa fra il modello onirico-visionario già paolino e il messaggio ascetico della *pugna spiritualis*[43].

Lanciato alla ricerca della propria identità, Guerrino si appropria quindi, nel contempo, del mondo: cioè sia dello spazio geografico disteso fra Oriente estremo ed Irlanda, sia d'un altro spazio, che a sua volta è sì

Bibliotheca sanctorum, *s. v.*, coll. 580-582, nonché F. Cardini, "Una versione volgare del discorso degli 'Ambasciatori' etiopici al concilio di Firenze", *Archivio storico italiano*, CXXX, 1972, pp. 269-276.

41 Si pensi ai favolosi palazzi descritti nella lettera del Prete Gianni al *basileus* Manuele Comneno o nell'*Intelligenza* attribuita a Dino Compagni, nonché alla mirabile città edificata da Ermete Trismegisto in Egitto secondo il testo del *Picatrix* (cfr. V. Perrone Compagni, "Picatrix Latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica", *Medioevo*, I, 1975, p. 334). Su esempi analogi nella letteratura cavalleresca, Rajna, *Le fonti*, pp. 113, 220, 333-354, 532-533.

42 La bibliografia relativa alla simbologia del numero e delle forme architetoniche è immensa: rimandiamo a *Conoscenza religiosa*, 1-2, gen.-giu. 1979, numero specificamente dedicato a tale problema. Sul rapporto, parimenti studiato con ampiezza, tra pianeti, metalli, colori ecc., si rimanda a A. Warburg, *La rinàscita del paganesimo antico*, Firenze, 1980 e L. Aurigemma, *Il segno zodiacale dello scorpione nelle tradizioni occidentali*, Torino, 1976, dove si troveranno molte indicazioni.

43 Per cui ci permettiano il rinvio a quanto ne dicevamo nell'Introduzione a Bernardino da Siena, *La battaglia e il saccheggio del Paradiso cioè della Gerusalemme celeste*, Siena, 1979, pp. 5-62.

geografico —nella misura almeno in cui gli si assegnano punti cardinali e riferimenti geografici— ma che non appartiene alla normale esperienza del viaggio dei vivi. Ed ecco i paradigmi iniziatici della Montagna Sacra[44], de le *Ambages* nel Paradiso sotterraneo della regina Sibilla[45], del "viaggio di sottoterra"[46], del Purgatorio, dell'Inferno, del Paradiso terrestre, di quello celeste. Insomma, cercando la propria identità Guerrino si appropria -dicevamo- del mondo. Quando avrà visitato tutti gli spazi nei quali l'uomo può penetrare, in questo e nell' "altro" mondo, la sua *queste* sarà compiuta: allora egli saprà chi è (perché solo allora *sarà*), e si troverà padrone del suo fato.

La configurazione dell'*iter* di Guerrino, di quello geografico al pari di quello spirituale,è quella di un *iter* labirintico verso un Centro che è costituito dal suo nome, dalla sua famiglia, dal suo destino regale. Guerrino affronta l'*aventure* cavalleresca per diventare quel che è, vale a dire l'eroe che ha vinto la morte (simboleggiata dal viaggio nell'Aldilà)[47] e che pertanto è "figlio di re", destinato cioè al fato degli eroi ch'è, per definizione, fato regale.

Si rende forse a questo punto necessario il richiamar brevemente gli elementi d'una trama abbastanza complessa e non troppo nota, per osservare com'essi si compongano in una loro intima coerenza.

---

[44] Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1976, pp. 377-398; G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'Immaginario*, Bari, 1972, *ad indicem*, *s. v.* "Montagna".

[45] Un precedente del regno della Sibilla è, nell'Ugone d'Alvernia, la città incantata retta da una bellisima regina, ma i cui abitanti sono in realtà tutti diavoli (*Ugone d'Alvernia*, in *Romanzi dei Reali di Francia*, pp. 1.216-1.221). Sulla Sibilla Picena, cfr. AA.VV., *Il Paradiso della Regina Sibilla*, Norcia, 1963; F. Allevi, *Con Dante e la Sibilla ed altri*, Milano, 1965, pp. 11-132; L. Paolucci, *La Sibilla appenninica*, Firenze, 1967; J. De Mers, "La quête de l'anti-Graal ou le récit fantastique: 'Le Paradis de la reine Sibylle'", *Le Moyen Age*, LXXXIII, 1977, pp. 469-492; R. Cordella, "Il 'motto' di Antoine de la Sale tra i graffiti di s. Gregorio di Spoleto", in AA.VV., *La basilica di S. Gregorio Maggiore in Spoleto*, Spoleto, 1979, pp. 123-131. Per il viaggio (un altro "pellegrinaggio cavalleresco": ma non cristiano, stavolta) compiuto fino alla Sibilla, nel 1420, dall'avventuriero francese Antoine de la Sale, cfr. F. Desonay, *Antoine de la Sale: Le Paradis de la Reine Sibylle*, Parigi, 1930; il testo, tratto dalla *Salade*, è edito in *Poètes et romanciers du Moyen Age* (éd. A. Pauphilet), Parigi, 1952, pp. 673-690. Da notare che il *Guerrino* e la *Salade* sono, all'incirca, coevi (Kappler, *Monstres*, p. 50). Rajna, *Le fonti*, pp. 587 e 589, ha posto l'accento sulla periodica metamorfosi della fata in serpente per ricollegarsi a Melusina, per cui cfr. J. Le Goff, "Melusina materna e dissodatrice", in *idem*, *Tempo della Chiesa*, pp. 287-318.

[46] Per il quale cfr., in linea generale, J.-P. Bayard, *Le symbolisme du monde souterrain*, Parigi, 1973; P. Brunel, *L'évocation des morts et la descente aux enfers*, Parigi, 1974; P. Santarcangeli, *Nekyia*, Torino, 1979.

[47] Cfr. quanto ne dicevamo nel saggio introduttivo preposto alla *Leggenda di s. Galgano*, Siena, 1982, pp. 9-93.

Guerrino è figlio dei sovrani di Durazzo, Milone principe di Taranto e Fenisia della stirpe dei signori d'Albania[48]. Ma, dopo che la sua città viene occupata dagli infedeli e i suoi genitori fatti prigionieri[49], il protagonista passa -ancor bambino, poi giovanissimo- attraverso una serie di peripezie che lo conducono fino a Costantinopoli. Il suo nome è ormai ignoto: da allora sarà il "Meschino", il "figlio della sventura". Tuttavia, il giovane finisce alla corte imperiale, dove serve in qualità di paggio e dove l'amore per la figlia del sovrano, Elisena, lo spinge a salire in prestigio, a uscire dalla sua dolorosa condizione di servitore privo di casato. Dopo una serie di tornei disputati —e vinti— recando armi a colore pieno, vale a dire non contrassegnate da alcuna insegna araldica[50], la corte s'interessa di lui. Il suo valore è prova ch'egli non può essere di bassi natali. L'imperatore interroga maghi e veggenti, e un incantatore egiziano indica al giovane la sua strada: il viaggio d'avventura a Oriente, sulle orme del grande Alessandro, fino all'oracolo degli Alberi del Sole e della Luna[51].

E' un consiglio ambiguo, sospeso tra rivelazione e tentazione. Comunque, attraverso il viaggio a Oriente e la consultazione degli oracoli

---

48 L'interesse dei Fiorentini per la sponda orientale dell'Adriatico e per la Romània aveva, ai primi del Quattrocento, robuste motivazioni politiche: molte famiglie -a cominciare da quelle degli Acciaioli e dei Buondelmonti- erano coinvolte nell'*aventure* dell' "impero" angioino. Erano inoltre, quelli, gli anni dell'*exploit* di Ladislao d'Angiò-Durazzo.

49 Un altro riferimento, forse non specifico ma nondimeno esplicito e concreto, alla storia di quegli anni: l'avanzata ottomana nei Balcani e la loro manovra d'accerchiamento di quel che restava del glorioso impero bizantino.

50 Un esempio famoso nel *Cligès*: cfr. Chrétien de Troyes, *Romanzi*, Firenze, 1962, pp. 193 e ss.

51 La leggenda degli Alberi del Sole e della Luna e dei loro magici frutti diventa presto una delle più diffuse in Occidente: ne trattano, sulla scorta dello Pseudocallistene, anche grandi divulgatori come Gervasio di Tilbury e Vincenzo di Beauvais (cfr. Graf, *Il mito del Paradiso terrestre*, pp. 35-36; Baltrusaitis, *Il Medioevo fantastico*, pp. 137-138). Il Cardona, *Indice ragionato*, nota sulla scorta delle ricchisime ricerche di Paul Pelliot (P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, II, Parigi, 1963, pp. 627-636) come la leggenda dei due Alberi si sia andata confondendo, nella nostra tradizione medievale, con quella relativa al "luogo detto" Albero Solo o Albero Secco, un misterioso "centro del mondo" situato nell'Asia centrale, forse nel Chorasam, e che prendeva forse nome da un albero sacro effettivamente ivi esistente. Per lo stesso mito e i suoi rapporti archetipici con riti e culti a carattere dendrolatrico (per cui cfr. Eliade, *Trattato*, pp. 272-307, in cui si dà ragione anche del rapporto fra culto dendrolatrico e mito dell'eterna giovinezza) cfr. C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Torino, 1981, pp. 244-377. Degli Alberi del Sole e della Luna e della longevità che il Prete Gianni deve ai suoi frutti tratta la volgarizzazione toscana dei *Viaggi* del Mandeville, ed. Zambrini, pp. 188-191; un po'meno diffuso il "Cotton Text" (cfr. ed. Barisone, pp. 201-202).

pagani il Meschino si porrà in effetti sulla strada del ricongiungimento con la sua identità. D'altro canto, in quanto pagani gli oracoli sono di per sé fallaci: e il responso che essi forniscono è viziato da un ulteriore sospetto, quello di essere stato ottenuto attraverso un rituale del tutto atipico e anomico, che l'eroe cristiano mette in scena di più su se stessa, dal momento che il ridicolo oltraggio del Meschino al santuario pagano ha nondimeno i colori esterni del culto effettivamente reso.

Sembra opportuno indugiare un istante su questa pagina irta di contraddizioni, ma al tempo stesso centrale nell'economia del romanzo. A Oriente, nel punto più lontano possibile dell'ecumène eppure ad essa ancor appartenente, vi sarebbe la terra interdetta del Paradiso Terrestre. E' un candidato a tale viaggio, il Meschino? Se le cose stanno così, gli Alberi pagani sono un diaframma fra l'Eden e l'eroe, che respingono alla volta dell'Occidente; senza tuttavia che nondimeno sia proprio grazie all'esodo verso Oriente —ch'è anche terra d'infedeli, "Pagania"— e la consultazione del fallace oracolo il Meschino "cessi d'esser tale", cioè "prigionero", "miserabile", e torni quale per nascita è sempre stato, cioè eroe e figlio di re, dal suo nome stesso consacrato alla funzione eroica e regale per eccellenza, quella del combattere. Guerrino, appunto.

Eccolo quindi alla montagna degli Alberi del Sole e della Luna, sacri ad Apollo, dov'egli rivolge all'oracolo un culto simulato e offensivo —che d'altra parte potrebbe a sua volta configurarsi come uno scongiuro magico[52]— per ottenerne d'altronde, com'è logico e tradizionale, una risposta che non è propriamente falsa (al contrario!), ma ch'è bensì ambigua. Egli apprende comunque il suo nome, la sua identità di rampollo di stirpe regale, il destino che di nuovo lo chiama ad oriente.

Ma vediamo come c'è giunto, alla montagna sacra. Da Costantinopoli, partendo verso Oriente, ha visitato una serie di popoli e di paesi: e il suo viaggio è una vera e propria avventura geografica. Solca in galea il "Mar Maore" fino alla foce del fiume "Vardon"[53]. Da qui cavalca per le terre dei Tartari[54], combatte il gigante Macus[55], pasa in Armenia e indi in Media

---

[52] D'altro canto, l'intera scena ha un sapore ermetico che varrebbe la pena di studiare da vicino, e in sé e per sé.

[53] Il "Mar Maore", "Magiore", o "Maggiore" è evidentemente il Mar Nero: il "Vardon" è da identificarsi col *Vardanus fluvius* di Tolomeo (Peters, *Uber die Geographie*, pp. 473 e 504).

[54] Si allude evidentemente al territorio dell'Orda d'Oro (cfr. B. B. Griekov-A. Iu. Lakubovski, *L'Orda d'Oro*, Roma, 1957).

[55] Osella, *Il Guerrin Meschino*, p. 65, rileva le somiglianze fra l'episodio della lotta fra il Meschino e Macus e quello della lotta fra Ulisse e Polifemo. Al di là di esse, comunque, sembra interessante il nome stesso Macus, ispirato a quel che sembra a una commistione

per dirigersi poi alla volta di "Sorìa"[56]. In Media, consolida grazie al suo valore quel regno pericolante, lo affida a un compagno d'arme e parte quindi, scortato da guide, alla volta dell'India, "verso le parti dove sono gli Alberi del Sole e della Luna". Giunge alle montagne di Media, dette "Arontes", e alle città di "Aronta" e "saurra"; arriva quindi al fiume detto "la Sonda", che nasce dalle montagne dette "Corones" e sfocia nel Caspio dove sorge la città di "Amarus"[57]. La Sonda costituisce il confine tra regno di Media e regno di "Acarnia". Visita le città di "Incomurra" e di "Arcadia"; attraversa il fiume "Ocheziasar"; entra nel regno di "Impetuas", in cui visita la città di "Gormora". Si volge poi verso "Asiria", e va verso le "Alpi di monte Corones". Le passa faticosamente, con una marcia durata quattro giorni fra le nevi, e giunge quindi in Persia. Scende alla città di "Sulta", capitale del regno di "Parchians" del quale è sovrano il re Pacifero. Fuggito di lì in seguito a una serie di favolose peripezie d'amore e d'intrigo, attraversa il fiume "Aria" ed entra nella città di "Sotora". E' da lì che il "Mediano", vale a dire il Medo che gli fa da guida, approfitta del viaggio per impartigli ampie e pedanti —il che non significa per nulla che siano chiare— lezioni di geografia. Quest'accorgimento fornisce ad Andrea il pretesto per discutere di una serie di miti geografici del tempo, come di Gog e Magog, per respingere la teoria che tali popoli -rinserrati da Alessandro oltre il Caucaso- corrispondano alle tribù perdute d'Israele, e allinearsi invece sul parere di quanti sostengono che essi siano i Tartari. I due (originariamente con il Meschino viaggiavano due guide, ma una di esse era stata uccisa da un "pantaminos") s'imbattono in un grifone, poi nei "monocoli"; passano quindi il fiume "Indus", e da lì il Meschino —ucciso un "centroco"— si dirige verso "Salampura". Siamo ormai nell' "India Maggiore", dove sono i "Piccinacoli" e dove nasce il pepe[58]. Lì il Meschino s'imbatte nella belva

---

fra quello di Caco -il gigante affrontato e vinto da Ercole- e quello di "Macone", popolare per Maometto. Da ricordare anche che Mandeville chiama *cacho*, con termine d'origine greca, l' "angelo cattivo", cioè il demonio (cfr. ed. Barisone, p. 212). Insomma, il Macus del *Guerrino* sembra sottolineare una volta di più il legame, tipico, fra mostro, belva e demonio. Ma non va d'altronde dimenticato che il suo aspetto ha tratti che rinviano a un'altra figura familiare al medioevo occidentale, quella dell'Uomo Selvatico (cfr. T. Husband, *The Wild Man*, New York, 1980).

[56] Ci sembra che questa parte del romanzo ricalchi con buona cognizione di causa i tracciati delle carovaniere microasiatiche, fra Trebisonda e Laiazzo, descritte ad esempio nella *Pratica di mercatura* di Francesco Balducci Pegolotti.

[57] Per le montagne della Media, cfr. la discussione di Peters, p. 475; la Sonda è il *Socanda flumen* di Tolomeo; "Armarus" o "Armatus" dovrebbe corrispondere alla tolemaica *Adrapsa*.

[58] "Acarnia" o "Arcania", rimanda evidentemente all'*Hyrcania*; "Arcadia" può essere

chiamata "armaticor", l'uccide e prosegue il suo viaggio fino alla città chiamata "Alasgas", sul fiume "Visper". In India egli aiuta gli uomini del regno di Tiglifa, cristiani, contro i loro nemici, infedeli[59]. Da lì prosegue attraversando varî paesi fino alla città di "Mauria", dove si ammala. Riprenderà il cammino una volta guarito, e dovrà affrontare un'infinita serie di belve più o meno favolose: "alifanti", dragoni, serpenti, "tiri", "centropochi", e una fiera di nome "caoles". Sale dunque al monte degli Alberi del Sole e della Luna, e già abbiamo parlato di quest'episodio[60]. Tornato seguendo l'oracolo sui suoi passi, quindi verso Occidente, passa nuovamente da Tiglifa, visita varie parti dell'India per entrare "nella grande regione d'Arcusa", donde vengono le grandi quantità delle spezierie. Da lì, lo aspettano, per via marittima, l'isola di "Plobana" e poi la Persia[61]. Da lì, passa "alla Meche", dove può visitare la tomba di Maometto[62]. Un elemento interessante viene a questo punto a inserirsi nel romanzo: la lotta fra il sultano della Mecca e un suo nemico, e poi quella fra Antinisca, figlia del re di "Presopoli", e i Turchi[63]. Dietro questo dato leggendario, si potrebbe intravedere forse il profilo dei buoni

---

l'*Argadina* tolemaica; il fiume "Ocheziasar", o secondo altre lezioni "Ocheziffa", è il celebre Oxus; le montagne Corones rinviano al *Coronus mons* di Tolomeo; "Parchians", o "Parchinas", rimanda alla *Parthia*; il fiume "Aria", o "Aris", è l'*Aria fluvius* di Tolomeo; "Sotora" o "Satora" rinvia a *Sotira*. Una volta passato l'Indo, "Salampura" o "Salampo" è la *Selampura* di Tolomeo. Per i varî mostri, si rinvia al ricco repertorio messo insieme dalla Kappler, che tuttavia non ha corredato i suoi *Monstres* di un indice (per i grifoni, p. 131; per i monocoli, p. 126). La celebre storia dei piccinacoli e del pepe si può trovare nel Mandeville volgarizzato, II, pp. 35-37.

59 Nell' "armaticor" si riconosce l'inquietante manticora (Le Goff, *L'Occidente medievale*, p. 271). Per "Alasgas" o "Alafagas", e il fiume "Visper", con lezione migliore "Vospor" o "Vorpare", cfr. Peters, p. 479; "Tiglifa", "Tigliafa", "Tigliaffa" rinviano tutte alla *Triglyphon regia* di Tolomeo (Cfr. Peters, p. 480). Sulle comunità cristiane d'India e il sogno d'un'India evangelizzata dagli apostoli Tolomeo, Bartolomeo e Tommaso, cfr. Le Goff, *L'Occidente medievale*, p. 273.

60 Cfr. *supra*, nota 51. La montagna sacra è il "gran monte Tigrisonte", per cui si veda Peters, p. 479.

61 Taprobana e l'Oceano Indiano, ora quindi solcati in navigazione.

62 Nel *Guerrino* si ripete la leggenda che Maometto fosse un cardinale, che adirato per non esser riuscito a raggiungere il soglio pontificio avrebbe scatenato una terribile eresia (cfr. A. D'Ancona, "La leggenda di Maometto in Occidente", in *idem*, *Studi di criticae di storia letteraria*, Bologna, 1922).

63 Ancora una volta, sembra la storia di Alessandro a tornare modello primario; ma cfr. anche l'analogo episodio nel *Viaggio di Carlo Magno in Spagna*, e forse la realtà dei molti casi in cui -dalla Spagna alla Terrasanta- era capitato che guerrieri "franchi" combattessero al fianco di potenze musulmane.

rapporti che Firenze e in genere l'Occidente latino mantenevano, ai primi del Quattrocento, con quello ch'era ancora il più gran signore del modo musulmano mediterraneo e il protettore della Mecca, cioè il sultano mamelucco del Cairo; e per contro l'inquietudine con la quale non la sola Firenze, bensì l'intera Cristianità, guardavano a quella nascente potenza ottomana che a Nicopoli, nel 1396, aveva sbaragliato il fiore della cavalleria d'Occidente[64]. E siamo dinanzi al riflesso, in un testo letterario, di uno dei mutamenti cruciali subìti dall'idea di crociata fra XIV e XV secolo[65].

Dopo il viaggio alla Mecca e le guerre che lo hanno accompagnato, Guerrino affronta il viaggio in Terrasanta. E qui, per il vero, si resta stupiti dalla scarsa precisione e dallo scarso interesse del nostro testo: e sì che al riguardo non sarebbero certo mancati ad Andrea dei modelli anche in volgare, e che egli doveva conoscere senza dubbio, anche di persona, parecchi Fiorentini che avevano compiuto il pellegrinaggio a Gerusalemme e al Sinai. Ad esempio un grande personaggio del suo stesso quartiere, Lionardi di Niccolò Frescobaldi[66].

Dalla Terrasanta il Meschino si sposta, attraverso l'Arabia, fino a quell'antica terra di misteri e di magie ch'è l'Africa[67]. Ed è appunto lì che s'innesta la leggenda del Prete Gianni. L'eroe incontra anche quel re-sacerdote, combatte generosamente anche in suo favore per poi tornare, seguendo il corso del Nilo, verso il Settentrione dell'Africa. Al servizio del sultano di Babilonia, cioè del Cairo, combatte gli "Arabi"[68] e conquista l'Arabia Petrea. Terminate anche queste avventure, passa in Alessandria e di là si dirige verso l'Atlante, dove un eremita musulmano

---

[64] L'impressione di Nicopoli, che rimase profonda e duratura in Occidente, serve forse a spiegare come, a confronto, la pur folgorante avventura del conquistatore Tamerlano non lasciasse nella memoria cristiana una traccia altrettanto mancata.

[65] Alludiamo, evidentemente, al definitivo mutarsi delle prospettive crociate: da conquista o riconquista del Santo Sepolcro, a guerre difensive tese ad arginare l'avanzata turca nell'Europa sudorientale e sul Mediterraneo. Il *Guerrino* vive appunto, difatti, di questo clima.

[66] Cfr. *supra*, nota 32.

[67] Da notare peraltro come Africa e Asia fossero strettamente unite nel pensiero geografico antico e medievale: basti pensare a tutta la problematica legata all'*India* tolemaica, un vero "subcontinente afroasiatico", per così dire. Si consideri inoltre il ruolo che l'Egitto avrebbe ricoperto nella cultura umanistica, grazie alla tradizione ermetica della quale già nel *Guerrino* affiorano tracce.

[68] Per "Arabi" si possono intendere, oltre che gli abitanti della penisola arabica, anche le tribù nomadi del deserto, contrapposte ai musulmani che abitano le ricche e popolose città mercantili del tipo del Cairo o di Alessandria.

gli consiglia di dirigersi al monte della Sibilla Picena, la quale soltanto sarà in grado di rivelargli chi siano i suoi genitori, intendiamo dire la loro precisa indentità, che l'oracolo degli Alberi gli aveva taciuto[69].

Un altro consiglio d'un infedele; un'altra rivelazione-tentazione. Dal mistico e misterioso Atlante cominciano, per Guerrino, le peripezie nell'"altro" mondo. Quello della Sibilla, sulla "montagna di Norcia", è un regno diabolico, la cui misteriosa signora unisce i tratti divini della Sibilla virgiliana con quelli demoniaci della Signora del Venusberg della leggenda del Tannhäuser[70]. Ed è comunque lei che —una volta falliti i suoi piani di seduzione e quindi di dannazione— predice a Guerrino il suo viaggio futuro agli Inferi. Che sarà comunque un viaggio penitenziale: il cavaliere deve purificarsi per il suo soggiorno presso l'incantatrice di Norcia; il pontefice, cui si rivolge, lo invierà a tre sucessivi *hauts lieux* del pellegrinaggio d'Occidente: Santiago de Compostela, Santa Maria *de Finibus Terrae* e il Purgatorio di San Patrizio[71].

Abbandoniamo quindi con Guerrino i fascinosi orizzonti dell'Asia dei mostri, delle leggende e delle spezie; lasciamoci dietro le spalle gli incanti e i misteri dell'Africa; è ormai al tradizionale *Camino* d'Occidente, e da lì ai lidi brumosi del mito celtico, che siamo avviati. La visita al Purgatorio di San Patrizio sarà decisiva, anzi conclusiva. Da una cappella Guerrino parte per una discesa[72] che lo conduce al Purgatorio e all'Inferno[73] dal quale poi risale attraverso un cammino nelle viscere della terra —come nella *Divina Commedia*— agli antipodi del Purgatorio, cioè al Paradiso Terrestre, la visione che avrà del quale lascia tuttavia incerti se si tratti semplicemente di quello "diliziano" o del Paradiso vero e proprio[74].

Arrivare all'estremo limite dell'Oriente attraverso l'estremo Occidente irlandese è un *buscar el Oriente a través del Occidente*: tuttavia, il

---

[69] Cfr. *supra*, nota 45.

[70] Sull'origine della leggenda di Tannhäuser, rimandiamo a L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, t. 1, Torino, 1977, p. 446.

[71] Cfr. *supra*, nota 24.

[72] Il testo del *Guerrino* va qui confrontato con le fonti di cui *supra*, note 25-27.

[73] Importante il riscontro con Ugone d'Alvernia: cfr. R. Renier, *La discesa di Ugo d'Alvernia nell'Inferno*, Bologna, 1883; v. De Bartholomaeis, "La discesa di Ugo d'Alvernia all'Inferno, secondo il frammento di G. M. Barbieri", *Memorie della R. Accademia delle scienze di Bologna*, s. II, vol. X, 1925; s. III, voll. I-III, 1929.

[74] Data la sede nella quale questo contributo viene presentato, ma anche dato l'estremo interesse della fonte iconografica che ci accingiamo a ricordare, si deve tener presente che l'*iter* dal "pozzo" di San Patrizio al Purgatorio e all'Inferno, e di lì al Paradiso, è raffigurato con grande chiarezza in un affresco trecentesco del coro della chiesa di San Francesco di Todi.

camino "sotterraneo" attraverso il quale Guerrino giunge a ciò è probabilmente —diciamo beninteso, nelle intenzioni dell'autore— un cammino onirico[75] iniziato tra le esalazioni onirogenetiche d'una grotta vulcanica. Anche il Mannini, nella sua letterea, parlava di una grotta sotterranea e di sopore. Vapori? Allucinazioni? *Incubatio* con relative tecniche oniropoietiche?[76].

Il perfezionamiento dell'identitá di Guerrino non gli giungerà, comunque, se non quando egli sarà purificato; e il tramite di tale perfezionamento sará cristiano. E' nella cappella che all'eroe vengono mostrati i ritratti dei genitori. Il suo ricongiungimento con i genitori e con l'eredità familiare, dunque la riconquista dell'eredità familiare, si avrà poi soltanto allorché a servizio del papa, in crociata, Guerrino libererà Durazzo dagli infedeli, trarrà dalla prigionìa i due vecchi venerandi e li riconoscerà come gli stessi i ritratti dei quali gli sono stati mostrati nella lontana cappella d'Irlanda.

Il romanzo si conclude quindi virtualmente com'è cominciato e dov'è cominciato, a Durazzo. Guerrino vi è partito nella paura e nella sconfitta, fanciullo; vi torna nella gloria e nella vittoria, da re cristiano. Il fatto che torni poi in Oriente, irresistibilmente attratto dal viaggio verso la "Casa del Padre", e lì vi conosca nuove avventure per finire poi, nella perfezione, come santo eremita —una fine caratteristica del cavaliere, come sappiamo—, no è tutto sommato gran che rilevante. Le ultime pagine, col loro esito edificante, hanno un sapore di qualcosa, di forzato, di poco convincente. Resta l'*iter* ciclico dal fanciullo al re, da Durazzo a Durazzo. Di esso il viaggio —quello geografico e quello mistico-iniziatico— è stato appunto al vettore, la struttura portante.

---

[75] Per il rapporto fra esperienza onirica e cammino nelle viscere della terra, si rimanda a G. Roheim, *Le porte del sogno*, vol. 2, Firenze-Rimini, 1973.

[76] La tecnica oniropoietica o i vapori onirogeni che caratterizzerebbero il Purgatorio di San Patrizio in quanto "porta" all'Aldilà, consentirebbero d'interpretarlo come un *nekyomanteion* del tipo esistente ad esempio nell'antichità greca in Epiro, presso il tempio di Zeus Typhon: un "passaggio" attraverso il quale si scendeva a consultare le ombre dei defunti (cfr. L.-F.-A. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge*, Parigi, 1860, p. 171).

ASCENSO Y CAÍDA DE UN "HÉROE": FERNANDO EL CATÓLICO EN LAS *DÉCADAS* DE ALONSO DE PALENCIA

MARÍA ISABEL DEL VAL VALDIVIESO
(Universidad de Valladolid)

Italo Calvino, en uno de sus escritos más sugestivos, afirma que "*anticamente*" una narración (*racconto*) sólo tenía dos posibles formas de finalizar: tras superar todas las pruebas por las que han tenido que pasar, héroe y heroína se casan o mueren[1].

Si partimos de esas palabras, habremos de convenir que el término "héroe" se refiere al protagonista de una narración. Pero dicho esto surge una pregunta: ¿se trata de una narración de ficción o de hechos acaecidos en la vida real? La respuesta que pueda darse a esta pregunta tiene importancia desde el momento en que podemos considerarla estrechamente relacionada con otra cuestión de vital relevancia para el tema que se va a desarrollar a continuación: ¿puede una persona común, es decir alguien realmente existente, ser considerado "héroe" en tanto que protagonista de una narración de carácter histórico?

El problema es difícil, pero en el contexto que ahora nos ocupa puede ser momentáneamente resuelto si consideramos que, en efecto, en su sentido más laxo, cualquier protagonista de una historia es el "héroe" (o anti-héroe, en caso de personaje negativo) de la misma y que, a partir de ese mismo momento, tal personaje queda revestido de ciertos atributos especiales que le diferencian del resto de los que comparten con él la acción, pues, para justificar su protagonismo, siempre aparecerá dotado de virtudes peculiares en sí mismas o vividas por él de forma peculiar, no sólo en su propio beneficio, a veces también en el del conjunto de la sociedad a la que pertenece.

---

[1] I. Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Turín, Einaudi, 1979, p. 261.

Temas medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

Si confrontamos esta forma de entender al "héroe" con el de la tradición y la mentalidad popular podemos encontrar algunos elementos de interés. Quizá el más destacado de ellos es que numerosos cuentos y leyendas populares se ocupan de las andanzas de reyes, reinas o personajes con connotaciones propias de la realeza, a quienes se dota de caracteres épicos y dramáticos. Se trata de personajes que siempre están rodeados de fieles y servidores de los que sobresalen en forma clara. Por otra parte, los tres momentos más destacados de la vida de estos reyes-héroes son el nacimiento, el acceso al trono y la muerte[2].

Poniendo en relación ambos niveles, la narración culta y la tradición popular, nos encontramos ante un "héroe" que viene definido, en primer lugar, por su pertenencia a un estatus superior, el de la realeza, que en sí mismo le sitúa ya sobre los demás hombres, además, por el protagonismo que cobran sus acciones y algunos momentos puntuales de su existencia y también por la posesión y el ejercicio de ciertas virtudes que contribuyen a su ensalzamiento y a su propia asimilación con el papel heroico. Por otro lado, el héroe se presenta como un modelo a seguir, como un ideal, que es mostrado como hito, ejemplo y objeto de admiración para el resto de los componentes de la sociedad[3].

Así las cosas, puede afirmarse que, al menos en ciertas circunstancias, se puede identificar como "héroe" a algunos protagonistas de narraciones cronísticas medievales. Concretando más la propuesta, se puede considerar "héroe" al protagonista de la segunda parte de las *Décadas* y de la *Guerra de Granada* escritas por Alonso de Palencia. Sobre ello versan las páginas siguientes.

1. El ideal del buen gobernante en la Castilla de fines de la Edad Media

En el Occidente europeo, el siglo XV es un período en el que la cultura y el conocimiento del pasado adquieren gran importancia, no sólo para los intelectuales sino para todo aquél que tenga algo que ver con las tareas administrativas y, muy especialmente, para quienes se ocupan

---

[2] L. Ragland, *The Hero* (introducción de W. Kaufmann), Forge Village (Massachusets), Meridian, 1979, caps. 17 y 25.

[3] A finales de noviembre de 1994, el Foro de mujeres del Mediterráneo, reunido en Valencia, denunciaba los "ideales heroicos masculinos" (entre los que las cualidades bélicas ocupan un destacado papel) tal y como aparecen recurrentemente en el cine y la literatura contemporáneos (véase *El País*, domingo 27 de noviembre de 1994, p. 31).

del gobierno de los reinos: nobles y, sobre todo, reyes[4]. Incluso no falta quien considere (como lo hiciera L. B. Alberti en su *De familia*) que, por lo mismo, el intelectual es moral e ideológicamente superior al príncipe[5].

En Castilla encontramos ejemplos sobrados de ambas actitudes. Intelectuales de diverso tipo y opción política muestran sus opiniones respecto al papel de la historia como maestra de gobernantes y a su propia responsabilidad personal en la formación de los gobernantes[6]. Así podemos comprobarlo a través de distintas obras de diferentes escritores de fines de la Edad Media.

La biografía es un género muy querido del siglo XV, en la que se observan ciertas importantes transformaciones que van cambiando los acentos: del predominio del linaje se va pasando a la primacía de la acción personal, de tal forma que las obras justas y rectas del protagonista son consideradas como las responsables de su estatus destacado; van cobrando importancia los valores políticos, el buen hacer en este campo y, al mismo tiempo, se va abandonando el binomio feo/malo. En relación con el tema que ahora nos interesa, debe ser destacado que, en este tipo de escritos, se califican de virtudes "heroicas" la fuerza, la destreza en el manejo de las armas y la cortesía —cuando se trata de varones pertenecientes a la nobleza laica— y la sabiduría, recta conducta y prudencia —cuando se ocupan de los clérigos—[7]. El protagonista de la biografía deberá estar adornado de esas virtudes para poder ser presentado como modelo y, por tanto, para alzarse como héroe.

Si nos fijamos en una obra concreta e imbuida de un cierto gusto caballeresco, *Generaciones y Semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán,

---

[4] Como ejemplo puede mencionarse a Donato Acciauoli que escribió, dedicada a Luis XI de Francia, una vida de Carlomagno, en la que éste es presentado como la imagen ideal del príncipe sabio y erudito, que acude a la cultura clásica en busca de los conocimientos que le son necesarios para gobernar (E. Garin, *Medievo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 1981, p. 195).

[5] Diego Scarca, "Il letterato e il principe", en la obra colectiva *Ecrire à la fin du Moyen Age. Le pouvoir et l'ecriture en Espagne et en Italie (1450-1530)*, Aix-en-Provence, Université dAix-en-Provence, 1990, pp. 185-222 (indica que Alberti considera que el intelectual es más experto y eficaz y que por ello puede presentar el modelo de príncipe ideal y perfecto y exigir a los gobernantes que se adecuen al mismo).

[6] Tal y como se verifica, por ejemplo, en los espejos de príncipes. A este respecto puede consultarse B. Palacios, "El mundo de las ideas políticas en los tratados doctrinales españoles: los 'espejos de príncipes' (1250-1350)", *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350) (XXI Semana de Estudios Medievales de Estella)*, Pamplona, 1995, pp. 463-483.

[7] J. L. Romero, "Sobre la biografía española del siglo XV", *Cuadernos de Historia de España*, 1-2, 1944, pp. 113-138.

vemos cómo aparecen, en primera línea, las virtudes de la prudencia y la sabiduría[8]; éstas se alzan a la cabeza de todas las demás, entre las que destacan la fortaleza, la justicia y la templanza. Junto a ellas habría que añadir el omnipresente honor, la mesura en las palabras, la elocuencia al hablar, la dulzura en el trato y la valentía en el obrar[9].

El mismo Pérez de Guzmán insiste en ese tipo de virtudes cuando presenta en su crónica a Fernando de Antequera como un auténtico modelo de soberano[10]. Príncipe victorioso, rey pacificador, generoso, piadoso, valiente y justo, está dotado de las virtudes de la templanza y la prudencia y adornado por la sabiduría, que le llevaba a leer, para aprender, las crónicas del pasado. Es decir, un rey digno de tal título, un monarca ideal y un ideal a seguir, conforme a los presupuestos del autor del retrato literario de Fernando I de Aragón.

Algo más tardío, de los primeros años del siglo XVI, es el *Tratado de esfuerzo bélico heroico* que Juan López de Vivero, el doctor Palacios Rubios, escribió para contribuir a la educación de su primogénito. Conocido jurista y político de su época, catedrático de cánones en las universidades de Salamanca y Valladolid, Palacios Rubios escribe en castellano esta obra de carácter moral, a través de la cual va plasmando la que parece ser la opinión dominante al respecto. Del contenido de la misma llama la atención que el "heroísmo" al que alude el título no se cifra en un acto puntual o en el riesgo desinteresado de una conducta sino en la causa a defender que conduce a la acción —si ésta es justa el acto a través del cual se intenta alcanzar será heroico—. Este planteamiento nos acerca a dos elementos de primer orden respecto al ejercicio de las armas: el fin de la acción, que es la que califica el acto bélico y la primacía que se da a la justicia. Ambos deben ser ejercidos con decisión, prudencia, generosidad y buen juicio: "Si la voluntad sigue el consejo del entendimiento y razón, prudentemente administra su señorío. Es como el buen rey asentado en su silla para juzgar y destruir la maldad y

---

[8] La sabiduría es buscada con ahínco durante el período bajomedieval, momento en el que, además, se considera que el conocimiento del pasado es una de las más importantes fuentes de saber; de ese pasado se pretende aprender mediante el conocimiento de las acciones de hombres singulares, susceptibles de mostrar nuevos caminos o de ayudar a crear nuevas realidades. Sobre este asunto puede verse la obra de E. Garín, *La educación en Europa, 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1986.

[9] C. Clavería, "Notas sobre la caracterización de la personalidad en 'Generaciones y Semblanzas'", *Anales de la Universidad de Murcia*, nº 10, 1951-52, pp. 481-526.

[10] B. Leroy, "Un modèle de souverain au debut du XVème siècle, Ferdinand d'Antequera, d'apres les Chroniques de Castille de Fernan Pérez de Guzmán", *Revue Historique*, CCXCIV, 1996, pp. 201-218.

ensalzar la virtud"; más adelante declara "que el hombre esforzado, como ya otras veces hemos dicho, ha de ser justo, prudente, fuerte y templado", además ha de ser clemente[11].

En el *Comentario a la Política de Aristóteles*, el maestro salmantino Fernando de Roa considera imprescindible el conocimiento del arte militar para que el príncipe sea capaz de defender su reino. Pero para este intelectual, tan importante o más es que el gobernante tenga una amplia cultura, que conozca obras como la *Política* de Aristóteles y otras semejantes, ya que esto, unido a su conocimiento del ordenamiento jurídico, es lo que le permitirá interpretar y valorar la ley, en definitiva, gobernar recta y justamente[12].

También Rodrigo Sánchez de Arévalo, en la *Summa de la Política*, se ocupa de este tema[13]. Así, tras indicar que la principal virtud "es temer a Dios y honrarle y ser devoto a su santa Iglesia y a sus ministros" y que hay gran diferencia entre el rey y el tirano, pues aquél es "justo, inocente, amigable, piadoso, gracioso, concorde, regoroso quanto cunple, umano, verdadero, prudente, bien acordable, inteligente, proveido, circunspecto, enseñable, bien flexible, temprado, conveniente, clemente, modesto, fuerte, magnánimo, magnífico, liberal, paciente, constante, manso e umilde", pasa a exponer las doce condiciones que deben adornar al buen monarca. Las seis primeras pueden resumirse, en líneas generales, en la obligación que tiene de amar a sus súbditos y trabajar en su beneficio, procurando siempre el bien común. La séptima y octava se refieren a su conducta con la nobleza, a cuyos miembros debe beneficiar con mercedes y honrar en todo, en especial mediante buenos enlaces matrimoniales. La novena recomienda evitar los excesos en la mesa y en la cama. La décima y undécima invitan a honrar a las ciudades y a los "sabios". Y la duodécima expone que debe "acrecentar sus tierras y reinos con justicia y razón y no usurpando los señoríos que a otros pertenecen"[14].

Diego de Valera, en el capítulo quinto de su *Doctrinal de Príncipes*[15], dedicado a Fernando el Católico, distingue entre el tirano y el rey en función de que "el rey tiene las armas para defender la república, el

---

[11] Palacios Rubios, *Tratado del esfuerzo bélico heroico* (ed. de J. Tudela), Madrid, Revista de Occidente, 1941 (las citas corresponden a las pp. 15 y 109 respectivamente).

[12] J. L. Castillo Vegas, *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Valladolid, Universidad, 1987, pp. 124-125.

[13] Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la Política* (edición de M. Penna), *Prosistas castellanos del siglo XV*, B.A.E. CXVI, Madrid, 1959.

[14] *Ibid.*, pp. 284-287.

[15] Diego de Valera, *Doctrinal de príncipes*, ed. por M. Penna en *op. cit.*, pp. 173-202.

tirano para ofenderla; el rey busca el provecho de sus súbditos, el tirano el provecho suyo; el rey ama los generosos, virtuosos, prudentes e buenos, el tirano los aborresce e desama; el rey busca la unidat e concordia de sus subditos, el tirano la disension e discordia; el rey conserva e aumenta las grandes cosas e antiguas, el tirano las amengua e destruye; el rey enriquece a sus subditos, el tirano los empobresce e desgasta; el rey govierna segun las leyes, el tirano segund su voluntad"[16].

Para terminar este sucinto repaso es conveniente prestar atención a una obra dedicada a los Reyes Católicos en 1493, un anónimo *Directorio de Príncipes*[17]. Dejando aparte las alabanzas que en la obra se hacen a Isabel y Fernando y las referencias concretas a este reinado, volvemos a encontrarnos aquí con consideraciones de carácter general sobre las características que ha de tener el monarca ideal, el rey entendido como héroe tal y como he señalado antes. Como no podía ser de otra manera, la primera condición que se exige al rey es la prudencia "para que sepan bien regir e governar sus reinos", a esto sigue el respeto debido a Dios, justicia y clemencia en el ejercicio del gobierno y la obligación de garantizar la paz y dotar al reino de leyes "justas, posibles, comunes y claras". Por lo que se refiere a lo que deben evitar, destaca la codicia y los "canes palatinos", es decir malos consejeros, aduladores, etc.

Se puede afirmar, por lo tanto, que hay una idea generalmente aceptada y defendida que presenta al monarca ideal como aquél que, respetando a Dios, es justo, prudente y sabio, está adornado por la fortaleza, templanza, elocuencia y clemencia, además es valiente y generoso, defensor de la paz y preocupado por el reino y por sus súbditos cuyo engrandecimiento procura y, por último, no dudará en empuñar las armas[18] si es necesario, aunque siempre lo hará con buen juicio y en virtud de una causa justa.

2. Un "héroe" en la crónica de Alonso de Palencia

Indudablemente, el retrato del príncipe ideal que acabamos de obtener no es sino un marco de referencia al que, sin duda, ninguna persona realmente existente va a ser capaz de adaptarse con absoluta perfección.

---

[16] *Op. cit.*, p. 188

[17] R. B. Tate (ed.), *Directorio de príncipes*, Exeter, University of Exeter, 1977.

[18] Según J. Cepeda Adan, la de rey-caudillo militar es una de las imágenes más queridas de la época (*En torno al concepto de estado en la época de los Reyes Católicos*, Madrid, C.S.I.C., 1956)

Si así fuera nos encontraríamos ante un "héroe", es decir un personaje "creado" con el fin de ensalzarlo para proponerle como modelo a seguir, o bien para hacerle aceptable o engrandecerle en determinadas circunstancias.

De alguna manera, la cronística medieval tiende a convertir a los protagonistas de sus obras en "reyes-héroes", en cuanto que la mayor parte de ellas buscan ensalazar al protagonista; no lo olvidemos, se trata, entre otras cosas, de obras de propaganda política, cuyo autor ha tomado partido de antemano y pretende imponer unas ideas: la bondad de un monarca o la magnificencia de una dinastía o de un reinado[19].

En la segunda mitad del siglo XV se desarrolla en Castilla un agudo conflicto político que culmina en la guerra civil que inaugura el reinado de los Reyes Católicos[20]. A partir de 1465, la división de opiniones respecto a Enrique IV y su posible sucesora alimenta la confrontación interna, al tiempo que crea un adecuado caldo de cultivo para la expresión de las más encontradas opiniones y (en el ámbito que ahora nos interesa resaltar) para el ejercicio de la propaganda política mediante el recurso a la denigración del rey y al encumbramiento de quien se opone al mismo.

En el último aspecto reseñado, el de la propaganda política en contra de Enrique IV, hay que destacar a Alonso de Palencia, cuyas *Décadas*[21] implican un alegato en contra de todo lo que ese monarca representaba y una encendida alabanza de quienes aparecen como sus posibles sustitutos: el infante Alfonso, la futura Isabel la Católica y Fernando de Aragón.

---

[19] Nilda Guglielmi, "El 'agon' en la literatura cívico-política (Italia centro-norte, ss. XIII-XV)", *Temas medievales*, nº 4, 1994, pp. 59-88. A. Black se ocupa de la propaganda política y de los cambios de los principios políticos en la introducción de su obra *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge 1996. Sobre el papel de los cronistas en la propaganda política puede consultarse R. B. Tate, "El cronista castellano durante el siglo XV", *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez. Estudios históricos*, III, Madrid, 1986, pp. 659-668; J. L. Bermejo Cabrero, "Orígenes del oficio de cronista real", *Hispania*, 145, 1980, pp. 395-409.

[20] M. I. del Val Valdivieso, "La sucesión de Enrique IV", *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Medieval)*, III, 4, 1991, pp. 43-78.

[21] Para el presente trabajo se han utilizado las Décadas segunda y tercera de la *Crónica de Enrique IV* de Alonso de Palencia (*Alphonsi Palentini gesta hispaniensia ex annalibus suorum dierum colligentis*) en la traducción de A. Paz y Melia (*Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 1973-75, 3 volúmenes) y la cuarta Década según versión de J. López de Toro (*Cuarta década de Alonso de Palencia. Estudio, texto y traducción*, Madrid, 1974), así como *La guerra de Granada*, incluida en el t. III de la citada crónica de Enrique IV publicada por Paz y Melia. En las sucesivas notas, dichas obras serán citadas como *Guerra* y *II, III, IV Década*, indicando a continuación el libro, capítulo y página y, en el caso de la edición de Paz y Melia, la columna y el tomo correspondiente.

Palencia es un escritor singular[22]. Escribe la crónica en latín[23], por lo que puede decirse que orienta su obra hacia lectores cultos; es decir, parece que pretende quedar al margen de las disputas "populares" ya que, expuestas en la lengua clásica, sus opiniones no van a llegar al común del reino. Pero esa opción le da gran libertad y, sobre todo, le permite emplear referencias y hacer insinuaciones que sólo un público enterado puede captar. Por último, el empleo del latín pone de manifiesto su formación humanista, su elitismo intelectual y su talante de hombre de cultura personalmente comprometido[24]. Este compromiso le lleva a orientar su obra contra Enrique IV y a favor de quienes van a ser sus sucesores.

En la primera parte de su obra, Alonso de Palencia "crea" un nuevo rey, Alfonso XII. En la querella castellana, el infante Alfonso cobra una gran importancia, puesto que es el instrumento utilizado por quienes se oponen al rey para luchar contra él y defender sus propios intereses[25]. Desde el comienzo, Palencia toma partido por este menor de edad y contribuye, con su crónica, a perpetuar su memoria; además, le presenta como un "enviado" de Dios encargado de poner fin a los sufrimientos que Castilla está soportando por causa del mal gobierno imperante, como la auténtica "salvación" de un reino que, para él, está seriamente amenazado[26].

---

[22] Sobre las *Décadas* y su autor puede consultarse R. B. Tate, "Las Décadas de Alonso de Palencia: del manuscrito a la página impresa", *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Barcelona, 1989, pp. 689-698; R. B. Tate, "Alonso de Palencia y los preceptos de la historiografía", *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Salamanca, 1983, pp. 37-51; A. Antelo Iglesias, "Alfonso de Palencia: historiografía y humanismo en la Castilla del siglo XV", *Espacio, Tiempo y Forma* (*Historia Medieval*), III, 3, 1990, pp. 21-40; J. Puyol, "Los cronistas de Enrique IV", *B.R.A.H.*, LXXIX, 1921, pp. 11-28. También pueden consultarse el estudio sobre su vida y obras realizado por Paz y Melia y publicado como introducción a la crónica en la edición citada en la nota anterior; el t. I de *Historia de la historiografía española*, de Sánchez Alonso (Madrid, 1947) y el breve artículo de M. Penna, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, B.A.E., CXVI, Madrid, 1959. Por otra parte, hay que señalar que las opiniones favorables a Palencia parecen ser la regla general; como ejemplo puede citarse el juicio de J. A. Maravall que le considera "uno de los hombres más representativos de la mentalidad del momento" ("El pensamiento político de Fernando el Católico", *V Congreso de historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1952, p. 11).

[23] Es un gran admirador de la lengua latina, respecto a la cual afirmaba que no era posible su traducción satisfactoria al romance (P. Russell, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, 1985, p. 50).

[24] Sobre este último aspecto véase P. Heugas, "Le passage d'un siècle à l'autre: des écrivins politiques aux écrivins protegés", en *Ecrire à la fin du Moyen Age*, pp. 123-134.

[25] D. C. Morales Muñiz, *Alfonso de Avila, rey de Castilla*, Avila, 1988.

[26] M. Pardo, "Des prologues et des rois. Le "roi" Alphonse", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, nº 20, 1995, pp. 97-158 (especialmente las páginas 114-134).

Pero Alfonso muere en 1468 y, más allá de que el bando antienriqueño se quede sin bandera, Palencia siente cómo se pierde la mejor oportunidad de poner fin a las calamidades castellanas. A partir de ese momento aceptará, el relevo propuesto por los rebeldes y sancionado por el rey, la princesa Isabel, pero no parece que, en ningún momento, establezca con ella una verdadera relación de confianza; no es extraño por ello que, andando el tiempo, Isabel le aleje de su lado, ni que él mismo, desengañado de alguna manera, acabe abandonando la corte[27].

En ningún momento puede decirse que reciba con entusiasmo a Isabel (aunque sí la trata con gran respeto y ponderación), sin embargo se va a mostrar entusiasta partidario de Fernando. En una primera instancia, cuando, aún príncipes, ambos luchan por la herencia del trono castellano, Palencia los presenta como aquéllos que "trabajan por la restauración de los reinos"[28]. Más adelante muestra cómo las expectativas despertadas durante ese período no fueron defraudadas tras la coronación. Así, su llegada al trono es percibida por Palencia como un importante cambio en el rumbo del reino, que redundará en beneficio de todos los castellanos.

Seguramente, en la mentalidad general el advenimiento de los nuevos soberanos fue entendido como una ruptura con la situación anterior, puesto que la guerra civil —que tanto afectó a todo el reino— y su inmediata actuación política debieron de hacer patente a los castellanos el hecho de que algo había cambiado, aunque tal cambio fuera más superficial y menos brusco de lo que parecía. En cualquier caso, los nuevos reyes dan efectivamente un paso importante hacia eso que ha dado en llamarse "modernidad" y así lo destaca Alonso de Palencia, en cuya crónica aparece claramente enfrentado un pasado nefasto (el reinado de Enrique IV) y un presente brillante y esperanzador (protagonizado por Isabel y Fernando). Esto es lo que le lleva a iniciar la tercera *Década*, que se inaugura con el comienzo del reinado de los nuevos reyes, declarando que "como estremecido de gozo vuelve a ver la luz el que extraviado en las tinieblas permaneció largo tiempo en tristísima lobreguez"[29].

La llegada al trono de los Reyes Católicos en diciembre de 1474 provoca algunos problemas, pues no hay acuerdo sobre la prevalencia de una u otro[30]. Desde luego hay un sector del reino que reconoce como tal a

---

[27] El propio Palencia expone la difícil relación que tiene con la reina en la *IV Década*, libro 36, cap. 1, p. 196.

[28] *II Década*, libro 7, cap. 5, p. 78a

[29] Prólogo a la *III Década*, t. II, p. 159b.

[30] M. I. del Val Valdivieso, "Fernando II de Aragón, rey de Castilla", en *Fernando II de Aragón, el rey Católico*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1996, pp. 29-46.

Isabel, como lo declara Diego de Valera en el prólogo de su *Doctrinal de Príncipes*, donde se lee que Fernando es rey de Castilla "por legítima sucesion de la muy alta e muy esclarecida princesa, reina y señora nuestra doña Isabel, con quien por divina gracia sois por casamiento ayuntado"[31]. Pero no todos son de la misma opinión. En este sentido, destaca ya Palencia la figura de Fernando, el "héroe" de su narración tras la muerte de Alfonso: "No parece inoportuno advertir (dice al comenzar la tercera *Década*) que, muerto don Enrique, a quien por derecho hereditario de marido de la reina doña Isabel sucedió en los reinos de León y Castilla el ínclito príncipe de Aragón don Fernando..."[32]. A partir de este momento, Fernando es presentado por Palencia —haciéndose eco del mesianismo propio de la época[33]— como el enviado por Dios para salvar Castilla y también —cediendo aquí a la corriente goticista— como el verdadero descendiente de los godos y por tanto legítimo rey de Castilla[34].

De acuerdo con estas ideas, Fernando es presentado como un personaje con un origen preclaro (desciende de los godos y cuenta con el respaldo divino), que logra una boda adecuada a su rango; ambos elementos le sitúan en una posición de privilegio para ser rey de Castilla. Estamos, pues, ante alguien cuya trayectoria de vida se adecua a las exigencias del "rey-héroe" tal y como lo hemos visto plasmarse en la primera parte de este trabajo. Pero además cuenta con otras características exigidas a ese tipo de personajes. Es un buen guerrero y está adornado con todas las virtudes del príncipe ideal. De esta forma, como protagonista de la crónica, podemos equipararlo con un "héroe".

Fernando es *valiente*, cualidad muy preciada en una época en la que se da una gran importancia a la actuación del rey al frente de sus tropas en el campo de batalla[35]. Palencia ofrece numerosos ejemplos de esa vir-

---

[31] D. de Valera, *op. cit.*, p. 173a.

[32] *III Década*, t. II, p. 159a.

[33] J. M. Nieto Soria, "Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara: una perspectiva de análisis", *Anuario de Estudios Medievales*, 1995, nº 25/2, p. 496; A. Milhou, "Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)", *Homenaje a J. A. Maravall*, III, Madrid, 1985, pp. 51-62

[34] También Diego de Valera le hace descender de los godos: "Es profetizado de muchos siglos acá que no solamente sereis señor de estos reinos de Castilla e Aragón, que por todo derecho vos pertenescen, mas avreis la monarchia de todas las Españas e reformareis la villa imperial de la inclita sangre de los godos donde venis, que de tantos tienpos aca está esparcida e derramada", *op. cit.*, p. 173b.

[35] Cepeda Adan, *op. cit.*, p. 81. En el *Tratado de la perfección del triunfo militar* (Penna, *op. cit.*, pp. 345-392), Alonso de Palencia insiste sobre este aspecto al tiempo que condena toda

tud fernandina, entre ellos la narración del episodio en el que "el angustiado Fernando", que no ve cómo derrotar al portugués en la guerra de sucesión, le desafía a un combate singular[36].

También es *elocuente*, como cuando dirigiéndose a sus nobles declara que "oficio del monarca justo es honrar a los buenos según sus méritos y castigar a los culpables... si algunas veces a reyes reconocidamente imbéciles, cobardes o malvados, se les señalaron gobernadores adjuntos, a los justos y valientes debían rendir acatamiento los ministros, por ser indecorosa pretensión en éstos mandar igual que el soberano"[37].

Se preocupa por el bien de sus súbditos: "compadecido don Fernando de sus tribulaciones, lo abandonó todo por acudir al punto en su auxilio y con su sola presencia infundió nuevos bríos a los burgaleses largo tiempo abatidos con tantos tumultos y amargas derrotas..."[38].

Antes de iniciarse la guerra civil, respondió "con tanta *templanza* como *cordura*" al embajador portugués Rodrigo de Melo, cuando éste defendió ante él e Isabel que el trono le correspondía a Juana como hija de Enrique IV[39].

Es un *perfecto caudillo militar* que, mientras se ocupaba del cerco al castillo de Burgos, "día y noche permanecía armado, sirviendo así de ejemplo a todos los demás caballeros, ansiosos de rendir la fortaleza... día y noche visitaba a menudo los puestos, atendía hábil y oportunamente a todas las necesidades del sitio, y en el recinto más extenso de los fosos rechazaba las salidas del enemigo y los socorros que intentaba traerle el rey don Alfonso (de Portugal)[40].

Tiene resuelta *inclinación al bien y al honor*, como lo demuestra cuando lloró, a pesar de todo, la muerte de Enrique IV[41] y en otras ocasiones de las que la crónica se hace eco.

Por otro lado, Palencia le presenta como modelo de *prudencia*: cuando le exponen la necesidad de volver a organizar la Hermandad popular se lo presentaron de tal manera que "tan fundados argumentos persua-

---

guerra civil y expresa la necesidad de encontrar un caudillo que una las fuerzas de todos y se emplee en ampliar el reino (véase el capítulo 26 en el que se explican las causas de la victoria de Gloridoneo).

[36] *III Década*, libro 23, cap. 5, t. II, p. 211.

[37] *III Década*, libro 28, cap. 7, t. III, p. 25b.

[38] *III Década*, libro 22, cap. 10, t. II, p. 199b.

[39] *III Década*, libro 22, cap. 1, t. II, pp. 183b-184a.

[40] *III Década*, libro 23, cap. 10, t. II, pp. 224a y b.

[41] *III Década*, libro 21, cap. 1, t. II, pp. 160b-161a.

dieron a un rey dotado de tal prudencia, y desde luego manifestó su satisfacción ante aquel proyecto"[42].

Además es *sabio* en su proceder e interpreta adecuadamente la ley, como lo demuestra su actitud con Luis de Acuña al que, a pesar de haber actuado como su enemigo declarado, accede a recibir "para evitar que, desesperando del perdón, se arrojase a mayores excesos"[43].

Por supuesto es *clemente*, como corresponde a un buen rey y caballero y como tal se comporta con el conde de Treviño, a pesar de que éste, despechado con Fernando, se inclinaba hacia sus enemigos[44]. Y también es *benevolente*, como puede observarse en el hecho de que, siendo príncipe de Castilla, él e Isabel acogen "benévolamente en su gracia al duque de Medina Sidonia"[45]; más tarde el duque, enfrentado con el marqués de Cádiz, llamó en su ayuda a Fernando, "cuyas virtudes, por la fama de probidad habían movido a los ánimos de los sevillanos a darle sus sufragios para la exaltación al trono"[46].

También es *generoso*, tal y como lo demuestra su conducta en diversas ocasiones. Y *busca siempre el bien del reino*: cuando está intentando ocupar el castillo de Burgos, "el deseo de don Fernando de ganar tiempo y evitar las muertes y estragos que en los sitios de castillos bien fortificados ocurren, le impulsó al principio a ofrecer al alcaide cuantiosas rentas y el pingüe señorío de la villa de Torquemada, desde muy antiguo perteneciente a la corona"[47].

Como corresponde a un recto monarca, es *justo*, según se pone de manifiesto en diversas ocasiones, entre ellas cuando, antes de acceder al trono castellano, estando en Zaragoza, averiguó los muchos desmanes e insolencias a que se había entregado Jimeno Gordo contra quien "el rey, decrépito y de condición blanda, no adoptaba ninguna disposición enérgica"; a todas luces era necesario poner coto a tanto desatino, de manera que Fernando, actuando con astucia y cautela, ejerce justicia: tras hablar con Jimeno Gordo le condena a muerte pero antes de su ejecución se ocupa de recomendarle que se arrepienta y se encomiende a Dios[48].

---

[42] *III Década*, libro 24, cap. 6, t. II, p. 241a.

[43] *III Década*, libro 27, cap. 10, t. II, pp. 320a y b.

[44] *III Década*, libro 27, cap. 8, p. 315.

[45] *II Década*, libro 17, cap. 5, t. II, p. 77b.

[46] *II Década*, libro 2, cap. 3, t, II, p. 98a.

[47] *III Década*, libro 25, cap. 3, t. II, pp. 258b-259a.

[48] *II Década*, libro 19, cap. 9, t. II, pp. 131a-132a.

Respeta a Dios y, a cambio, es protegido por él, de tal manera que el cronista puede decir que "los populares... [están] sólo esperanzados en la virtud del príncipe don Fernando, a quien cierto favor divino había ganado el cariño de los pueblos"[49].

Además actúa como *defensor de los intereses generales del reino y garante de la paz*, sabiendo aprovechar en beneficio de estos objetivos cualquier oportunidad que le pudiera ser favorable, como la tregua que en 1475 le ofrece el rey de Francia, que es aceptada por él con la convicción de que el cambio de actitud le permitirá atender mejor la guerra civil castellana[50].

Como culminación de todo esto, Fernando aparece como el *gobernante ideal*, capaz de enderezar el curso de los acontecimientos, a pesar, incluso, de la mala influencia que sobre él ejercen, en ocasiones, algunos de los nobles que le aconsejan. Quizá como ejemplo de su buen actuar en los asuntos de gobierno puede recordarse aquí que, en septiembre de 1477, "consagróse don Fernando por completo a la provisión de los asuntos de Andalucía y a reparar con la conveniente habilidad las omisiones de la negligencia o los desmanes cometidos por los ministros de la reina"[51].

3. El "héroe" caído aunque no tanto

La figura de Fernando de Aragón tal y como se presenta en las *Décadas* segunda y tercera de la crónica de Palencia puede ser equiparada a la de un "héroe", ya que encarna todas las virtudes del gobernante ideal y, en algunos pasajes, aparece como la representación de un héroe de su tiempo, al que le está encomendada la misión sagrada de "salvar" el reino de Castilla[52]. Sin embargo, en la *Década* siguiente, en la cuarta, ese papel heroico atribuido a Fernando se resiente, como lo demuestra el aumento de las críticas negativas con que Palencia comenta algunas de sus actuaciones.

Desde luego no es en la *IV Década* donde aparecen por primera vez

---

[49] *II Década*, libro 10, cap. 8, t. II, p. 150b.

[50] "Don Fernando las aceptó [las treguas], para poder con más libertad atender a otros asuntos urgentes, y marchó a Burgos a ver a la amada esposa", *III Década*, libro 27, cap. 8, t. II, p. 316b.

[51] *III Década*, libro 9, cap. 10, t. III, p. 51a.

[52] Cepeda Adan, "El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos", *Arbor*, XVII, 1950.

las críticas a Fernando. De hecho, ya lo he señalado antes, el cronista pretende ser objetivo y eso le lleva a reconocer algunos fallos de su admirado protagonista. Así, en la tercera *Década* reseña, por ejemplo, cómo la conducta del rey a raíz de los sucesos que tuvieron lugar en San Felices de los Gallegos "no pareció justa" ya que, a pesar de su promesa de no enajenarla de la corona, entregó la villa al duque de Alba[53].

Pero, en general, las críticas son escasas y se hacen de forma velada, como cuando. tras consignar que recibía los plácemes generales por haber acabado con los ladrones, declara "no haberle visto, hasta entonces, desviarse de la justicia, sino en restituir la fortaleza de Toro a Rodrigo de Ulloa, aborrecido de muchos ciudadanos"[54].

Otras veces se mitiga la crítica atribuyendo la responsabilidad de la deficiente conducta real a terceras personas. Por una parte, a las malas influencias, que se materializan en que se deja arrastrar por desafortunados consejos[55]; por otra, a la mala fe de algunos que logran engañarle, tal y como lo consiguen ciertos magnates de Zamora y Toro, que con disimulos le hicieron creer que estaban de su parte, logrando así evitar que tomara las medidas necesarias para hacer frente al avance de las tropas portuguesas[56].

Es decir, aunque hay alguna crítica a la actuación de Fernando, éstas son mínimas y casi siempre se disculpan, aunque sea indirectamente. Pero en la *IV Década* esas críticas aumentan; aquí, las "malas influencias" y los "engaños" ya no juegan un papel tan relevante y, al menos en algún caso, toda la responsabilidad es atribuida al rey.

Por supuesto, Fernando sigue siendo el gran protagonista del relato y sus valores positivos siguen siendo resaltados[57] pero junto a esto Palencia parece subrayar algo más los defectos. Ciertamente, a veces se mitiga su culpa, en forma similar a como se ha hecho antes, bien por

---

[53] *III Década*, libro 26, cap. 4, t. II, p. 287.

[54] *III Década*, libro 29, cap. 10, t. III, p. 50a.

[55] Como cuando "por las malas artes de los nobles", se entretuvo más de lo debido en Valladolid (*Década III*, cap. 8, libro 2, t. II, p. 195).

[56] *III Década*, libro 22, cap. 8, t. II, p. 196.

[57] A mediados de 1478, Fernando "iba poniendo freno pausadamente a los litigios y temeridades de algunos" y reprimiendo la audacia de otros (*IV Década*, libro 32, cap. 5, p. 57). Meses después, en Córdoba, "se dedicaba a enmendar la situación" que estaba harto embrollada (*ibid*., libro 33, cap. 3, p. 87). En septiembre de 1480, "cargado de preocupaciones se dirigió presuroso a Barcelona para resolver oportunamente los gravísimos problemas de actualidad, protestando inútilmente de las fiestas celebradas antes de su salida en la ciudad de Medina" (*ibid*., libro 36, cap. 9, p. 228).

fiarse de malos consejeros, bien por dejarse llevar por la reina, a la que —a juicio de Palencia— sigue más de lo debido. En la crónica canta también las alabanzas de la reina, de la que destaca, por ejemplo, su actuación en lo referente a la toma de Utrera en marzo de 1478[58]. Pero, a veces, la mala actuación del rey se debe a Isabel, "a la que su esposo seguía en todo", hasta el punto de decir que "fiaba todo al criterio de ella"[59].

Precisamente una de las críticas al rey es que "en todo se sometía a la voluntad de su esposa"[60]. Junto a esto, a Palencia le molesta su "roñosería" y avaricia. En realidad, se trata de calificativos que aplica a ambos cónyuges en algunas circunstancias, entre ellas cuando preparan una nueva expedición a Canarias y cuando, tras escuchar a la embajada del maestre de Rodas, la sentida necesidad de preparar una expedición para intervenir en los asuntos del Mediterráneo choca con "el no despreciable obstáculo de la evidente avaricia del rey y de la reina su esposa, para quienes el más urgente cuidado era exigir dinero en efectivo, de obra, mientras que de palabra lo que patrocinaban eran las expediciones marítimas y terrestres"[61].

En relación con esta desviación, hay que traer a colación el asunto más seriamente denunciado por Palencia: la actitud de Fernando respecto a la saca de trigo de Sevilla. Los hechos tienen lugar en los primeros meses de 1478, cuando los nobles locales, deseosos de enriquecerse —y no prestando atención a la amenaza de penuria que pesaba sobre la ciudad— permiten la saca de trigo. Los sevillanos confían en que los reyes restablecerán la justicia pero se van a ver defraudados, pues el rey no lo impide, según Palencia porque so apariencia de recta provisión, pretende "amontonar dinero" para sí y para sus allegados. Esta conducta real provoca las airadas quejas de los sevillanos y de los capitanes de navíos vascos, que se sienten mal tratados ya que —avituallando sus naves para ir a Canarias— no se les permite cargar trigo, mientras se da licencia a los portugueses para que puedan comprarlo y embarcarlo. Las cosas llegan a tal extremo que el rey se ve en la obligación de prohibir la

---

[58] *IV Década*, libro, 31, cap. 6, p. 27.

[59] *IV Decada*, libro 36, cap. 6, p. 213; libro 35, cap. 9, pp. 186-187.

[60] Esto se dice de nuevo cuando los sicilianos acuden a Toledo a quejarse de sus problemas y sacan la impresión de que Fernando no les presta la debida atención, "se tenía la creencia de que no le importaba nada de aquello... su atención estaba por completo volcada en el momento presente, prestando oidos aún a las más insignificantes quejas de los toledanos" (*IV Década*, libro 35, cap. 7, p. 178).

[61] *IV Década*, libro 35, cap. 2, p. 53 (Canarias); libro 36, cap. 7, pp. 219-220 (Mediterráneo).

saca de trigo, pero la medida sólo se aplica durante tres días pues se impone el interés de lucro de los grandes. La crítica del cronista en esta ocasión es dura, a pesar de que también deja deslizar la mala influencia de los nobles y de que, algo más adelante, presenta a Fernando "arrepentido de la violación pasada", ordenando que a nadie se le permitida sacar trigo en el futuro[62].

Pero las más reiteradas críticas se refieren a la falta de decisión y, sobre todo, a su negligencia. Varias veces se queja de que se entretiene demasiado en los juegos de cañas y torneos, desatendiendo los asuntos del gobierno. La responsabilidad del descalabro de la flota enviada a las minas de oro de Etiopía fue debida, según Palencia, a la "nativa negligencia" de Fernando, además de los malos consejos recibidos. En otra ocasión, narrando su estancia en Barcelona, el cronista ha expuesto ya que Fernando escucha lo que le dicen pero no toma decisiones "tanto por la dificultad de dar soluciones como por su natural irresoluto", actitud que provocó entonces el descontento de los barceloneses que le acusaban de injusto y negligente[63].

Es decir, parece que conforme avanza la crónica, Fernando se va "humanizando", en la medida en que se ve dotado de defectos y protagoniza errores, aunque alguno de ellos no se deba tanto a él cuanto a ciertas deficiencias de la reina y a la ineficacia o mala fe de quienes le rodean. Ahora bien, a pesar de todo, siguen prevaleciendo las virtudes de Fernando y su especial papel al frente del reino. En este sentido, Palencia sigue presentando al monarca como un enviado para "salvar" Castilla, hecho que queda patente, fundamentalmente, en su actuación militar[64].

4. Un "héroe" a pesar de todo

Ya durante la guerra de sucesión (narrada en la *IV Década*), que enfrenta a los Reyes Católicos con las tropas portuguesas, destaca la actua-

---

[62] *IV Década*, libro 31, cap. 2, pp. 11-13; cap. 9, p. 36; libro 33, cap. 2, p. 82.

[63] *IV Década*, libro 36, cap. 4, p. 207; libro 33, cap. 4, p. 90 y cap. 5, p. 91; libro 35, cap. 1, p. 151.

[64] Es cierto que en en el cap. 1 del libro 35 de la *IV Década* puede leerse que "los que permanecían junto a la reina [Fernando se encontraba en Barcelona] confesaban que con la ausencia del rey iban mejor los asuntos de la guerra [se trata de la de sucesión] en las fronteras lusitanas. En consecuencia acá y allá, descontando la opinión de los viejos, se fue enfriando la estima por el rey" (p. 152). Pero se trata de un pasaje confuso, que no parece responder tanto a una crítica al rey, como a la reina y a quienes la rodeaban.

ción bélica de Fernando aunque, a su lado, Isabel juegue también un papel relevante. Según Palencia, el rey es consciente de su responsabilidad y de su favorable influencia en este campo[65]; de lo que ya no es tan consciente es de ser un enviado para solucionar los problemas del reino aunque, según el cronista, sí tiene esa misión: "por providencia de Dios se infundió en la mente del rey [estamos en 1478] y en el asentimiento público el propósito de socorrer al reino conmovido y decadente por las sucesivas corruptelas desde hacía mucho tiempo"[66]. Seguramente por esto, a pesar de todas las críticas y de que se pongan de manifiesto sus defectos, en cierta manera Fernando aparece también en esta *IV Década* como "héroe" aunque, sobre todo, es presentado como el verdadero ostentador del poder castellano e, incluso, como quien da el poder a Isabel[67]; junto a esto se observa un deslizamiento hacia la exaltación de los valores militares, que cobrarán definitivo protagonismo en *La Guerra de Granada*, en la que Fernando aparece como un auténtico caudillo militar.

En efecto, si de las *Décadas* pasamos a esta otra obra (también incompleta como la *IV Década* a la que continúa cronológicamente), podemos ver cómo Fernando aparece como verdadero "héroe" y caudillo militar[68].

Desde luego, Palencia presenta la guerra granadina como una empresa castellana, a cuyo frente se encuentran ambos cónyuges. No obs-

---

[65] Cuando, en los primeros meses de 1478, está planteada la conquista de Utrera, surge el problema de la obligada ausencia de Fernando, que tiene que marcharse de Sevilla para atender a los asuntos de la Hermandad, en ese contexto se indica que "en tres o cuatro ocasiones confirmó el rey el criterio de que la conquista del alcázar tendría más éxito si siendo él testigo y juez del valor de sus soldados, los enardecía con su presencia para el asalto" (*IV Década*, libro 31, cap. 4, p. 18).

[66] *IV Década*, libro 31, cap. 4, p. 19.

[67] En el capítulo 1 del libro 36, p. 192, demuestra el error en que se encuentra la reina respecto a la sucesión al trono castellano, cuando se ocupa de ese asunto; al mismo tiempo, sitúa a Isabel por detrás de Fernando en cuanto al gobierno del reino y ostentación del poder se refiere: "La reina venía preparando... disminuir la influencia del marido por si acaso, por muerte suya, se presenta alguna contingencia en el curso irregular de la herencia, al sobrevivirle su marido. Esta pretensión, sugerida principalmente por sus aduladores, había originado, después del matrimonio, muchos inconvenientes, de un modo especial cuando la extremada afabilidad del marido para con su excelente esposa, la autorizó para que interviniera en las futuras disposiciones, aún en aquellos asuntos en que no hacía falta".

[68] Esto no es del todo una novedad, ya que anteriormente, en la segunda *Década*, Fernando aparece ya como un auténtico caudilo militar, en especial cuando se trata de la guerra aragonesa contra Francia, tal y como puede comprobarse en la *II Década*, libro 9, caps. 6 y 7, pp. 125-128.

tante, el protagonismo indiscutible de la obra corresponde a Fernando. En realidad, aunque Isabel ocupa un lugar destacado e incluso en ocasiones merece las alabanzas y admiración del autor, su papel es siempre subsidiario al fernandino: únicamente pasa a primer plano cuando Fernando se encuentra ausente. Mientras ambos cónyuges están juntos parece situarlos en plano de igualdad pero, bien mirado, el rey tiene siempre la última palabra: es el verdadero responsable de la marcha de la guerra. Y dado que se trata de una guerra contra los musulmanes y, por lo tanto, de una guerra justa, el protagonismo de Fernando va incluso más allá, puesto que se le presenta como el auténtico paladín de la Cristiandad tanto fuera de sus reinos como en éstos[69].

En efecto, a lo largo de toda la obra, Fernando es el modelo que siguen sus hombres y el verdadero responsable de las victorias militares. Desde el comienzo de la guerra, "la pericia del rey infundía grandes esperanzas" y todos los hombres se mostraban dispuestos a imitar "la actividad y fortaleza del rey"[70]. Después, a lo largo de toda la narración, Fernando es presentado como un *magnífico y esforzado caudillo*, "más aguerrido cada dia" y "dominando mejor la ciencia militar", digno descendiente de sus gloriosos antecesores[71]. Sirva como ejemplo su actitud cuando, en 1483, se dirige a aprovisionar Alhama: "Al pasar por Illora entró a saco tras breve escaramuza en el arrabal; pero no quiso combatir los puntos más fortificados y mejor defendidos por los moradores, en su afán de proseguir la marcha, para no consumir las provisiones destinadas a la guarnición de Alhama"[72].

Demuestra ser también un gran *estratega*, bien asesorado por algunos grandes, entre ellos el marqués de Cádiz, tal y como puede observarse en la sucesión de hechos que tienen lugar en torno a Málaga y Ronda en 1485[73]. Más tarde, en 1489, durante el sitio de Baza, agravó la situa-

---

[69] Por ejemplo, es el primero que acude en auxilio del rey de Nápoles tras la toma de Otranto por los turcos y, en lo referente a Castilla, destaca la apreciación del "Soldán de Babilonia", según el cual "jamás había cejado en su empeño de arrojar de España u oprimir en ella a los agarenos" (*Guerra*, libro 1, p. 80a y libro 9, p. 221a respectivamente).

[70] *Guerra*, libro 3, p. 107a y libro 5, p. 142b.

[71] *Guerra*, libro 4, p. 132b. Cuando, en 1482, conoce la noticia de que los granadinos han tomado Zahara siente un gran disgusto, debido a que esa acción empaña "la gloria del abuelo", de Fernando de Antequera, quien se había apoderado de esa plaza tras la victoria de Antequera, por esta razón "movido por irresistible impulso, se afirmaba más y más en romper abiertamente la guerra contra los granadinos" (*ibid.*, libro 2, p. 88).

[72] *Guerra*, libro 3, p. 107a.

[73] *Guerra*, libro 5, p. 144.

ción de los sitiados "la previsora medida de don Fernando de desviar el curso de las acequias... y hacerlas caer en un cauce que las tropas [castellanas] fueron excavando por la campiña baja. De este modo los que en la ciudad miraban por su salud y los que presidiaban el castillo no contaban con más agua potable que la de la fuente del Hinojo"[74].

Por otra parte, está adornado por toda una corona de virtudes complementarias, entre las que destaca la *misericordia* y el *buen juicio*, como lo demuestra el que, en 1485, "sintió profundamente" el descalabro sufrido por un grupo de sus soldados, a pesar de que el mismo fue debido "a la temeridad y a la envidia de los que acometieron"[75]. Es *justo y bondadoso* con su gente de armas, entre ellos el marqués de Cádiz, con respecto a quien "no escaseó don Fernando los elogios merecidos" por su habilidad[76]. Además goza de "gran *previsión*"[77] y es *prudente*: en 1489, durante el cerco de Baza, tras una escaramuza en la que habían quedado muy mal paradas sus tropas, reprendió a los que se dejaban llevar por las emboscadas preparadas por los musulmanes "y dió orden de no dar ocasión al enemigo para trabar escaramuza si no se peleaba en terreno abierto. Para mayor seguridad de los reales, por cuanto había mandado fijar las primeras tiendas cerca de la ciudad, dió orden de levantarlas y trasladar el ejército a lugares más distantes y mejor defendidos"[78].

Es decir, a pesar de las críticas que, seguramente para salvar su objetividad, vierte Palencia contra algunos gestos y actitudes de Fernando el Católico, éste es para él el modelo, aunque perfectible, de gobernante, el "héroe" político de su tiempo. Así puede comprobarse si se presta atención al contenido de otro de sus escritos, el *Tratado de la perfección del triunfo militar*. En esta obra aparece el capitán Gloridoneo, personaje dotado de virtudes como la bondad y la templanza y de grandes cualidades militares y políticas que, ayudado por la fuerza y el orden, acaba con las luchas civiles y las banderías, evita que la guerra contra el enemigo exterior sea una simple sucesión de talas y robos y, una vez obtenida la victoria, se compromete a gobernar con clemencia y justicia[79]. Bien mirado, el perfil de Fernando se ajusta al de Gloridoneo: está dotado de las mismas virtudes y cualidades y Palencia le hace protagonista de acciones similares —acaba con las luchas civiles en la guerra de

---

[74] *Guerra*, libro 9, p. 230b

[75] *Guerra*, libro 5, p. 142a.

[76] *Guerra*, libro 5, p. 145b.

[77] *Guerra*, libro 7, p. 189a.

[78] *Guerra*, libro 9, p. 223. En el libro 5, p. 148 se refiere a "su natural prudencia".

sucesión y con las banderías a través de la Hermandad, además de capitanear una guerra en toda regla contra Granada—. Es decir, las críticas a la conducta del rey no parecen querer enturbiar la imagen del monarca, por el contrario dan credibilidad y "humanidad" al "héroe" de las obras históricas de Alonso de Palencia.

LA FIGURA DEL HÉROE EN LA *SAGA DE EGIL*

NELLY EGGER DE IÖLSTER
(PRIMED - CONICET)

1. Introducción

1.1. Tiempo y espacio en la *Saga de Egil*

En el marco temático de esta publicación, aquí se encarará el análisis del personaje central de una de las más conocidas sagas islandesas, la *Saga de Egil*. Es una de las cinco principales novelas épicas islandesas. De acuerdo con lo que caracteriza a este género literario, narra la historia de una familia a lo largo de varias generaciones. La vida y las hazañas de Egil Skallagrimsson ocupan la mayor extensión del relato.

La *Saga de Egil* fue redactada a comienzos del siglo XIII, aunque narra hechos supuestamente acontecidos en los últimos años del siglo IX y la primera mitad del X. Desde el punto de vista histórico, en la saga se plantean conflictos derivados de la paulatina consolidación de la monarquía noruega, cuya autoridad crece a expensas de los antiguos grupos de poder regionales y los datos de orden fáctico que aporta contribuyen a completar la información contenida en las crónicas históricas.

Se trata de un obra anónima que muchos atribuyen a la pluma del gran Snorre Sturlasson. Comparte ciertas características de su *Saga de los Reyes* como, por ejemplo, el conocimiento "de la temprana historia de Escandinavia e Inglaterra, la comprensión e ilustración sutil de las motivaciones humanas y un relato que ofrece una visión panorámica del mundo vikingo"[1]. El abundante material en verso que contiene la *Saga de*

---

[1] *Egil's Saga* (edición de Hermann Palsson y Paul Edwards), Harmondsworth, Penguin Books, 1978, introd., pp. 7-8. Por tratarse de la edición utilizada en este trabajo, en adelante se empleará simplemente la referencia *Egil*.

Egil refuerza esta hipótesis, en vista de que Snorre, en la *Saga de los Reyes*, recoge numerosos ejemplos de poesía escáldica y porque él fue también el autor de la *Edda* en prosa con sus capítulos sobre el arte poético.

El escenario de la *Saga de Egil* es cambiante. Los primeros capítulos transcurren en Noruega, pero pronto asistimos a los desplazamientos de los protagonistas que, amén de emigrar a Islandia, viajan por el amplio espacio del mundo vikingo.

Con relación al marco temporal de la historia política, la saga comienza durante el siglo IX en el momento de la unificación de Noruega por Harald Cabellera Hermosa, con "elevado costo en tiranía y guerras que provocaron la muerte, expulsión [o emigración voluntaria] de muchos de los principales caudillos regionales noruegos y de sus seguidores. El final se ubica en Islandia donde [hacia mediados del siglo X] paulatinamente se impone la unidad basada sobre el consenso dentro del marco de la ley,... aunque siguen persistiendo tensiones que provocan violencias y otros hechos arbitrarios"[2].

En la *Saga de Egil* alternan personajes y hechos históricos con otros imaginarios. El armazón histórico se anima con diálogos y acciones seguramente ficticios, tal como ocurre en otras grandes sagas históricas y en la propia *Saga de los Reyes* de Snorre. Los acontecimientos relatados transcurren antes de la conversión de Escandinavia al cristianismo. Gracias a ello, el autor no chocó con problemas de orden teológico. De cualquier forma, hay que recordar que la literatura islandesa, a diferencia de la continental europea, es siempre laica, sin adoptar actitudes moralizantes acordes con los dictados de la Iglesia, como ocurre simultáneamente en toda la restante literatura europea. Las obras islandesas, redactadas varios siglos después de la conversión de Escandinavia, los hechos referidos a los dioses paganos y todo lo relacionado con la esfera de lo sobrenatural nunca ponen en tela de juicio la realidad de los acontecimientos narrados.

La personalidad de los protagonistas de la saga es de una complejidad acorde con la vida real y los hechos se relatan sin abrir juicios de valor, quedando los mismos a cargo del lector. La técnica del relato consiste en una enumeración de acciones, rayana en el laconismo.

Aquí intentaremos establecer si el personaje de Egil merece o no ser calificado como héroe paradigmático para el conjunto de la sociedad, pues a lo largo del relato se presenta con múltiples rasgos divergentes. Egil es, alternativamente, asesino, dueño de una capacidad ilimitada

---

[2] *Ibid.*

para consumir bebidas alcohólicas, avaro, poeta, viajero incansable, campeón en innumerables encuentros armados, entendido en leyes y campesino propietario dedicado a la explotación rural.

1.2. Resumen de la *Saga de Egil*

El complejo argumento de la *Saga de Egil* está basado sobre una serie de conflictos entre miembros de grandes familias noruegas, entre sí y con el naciente poder público de la monarquía, conflictos entre la adhesión al tradicional derecho consuetudinario y el derecho codificado y otros provocados por explosiones de violencia frecuentes en las sagas. Pone en juego los temas, también favoritos, de la buena o mala fortuna de los personajes y de la necesidad primordial de contar con una red de alianzas para lograr seguridad. Los conflictos estallan también por cuestiones económicas de gran importancia en el relato. Allí también encontramos reflejado el mundo vikingo —de hecho, Egil es el vikingo por excelencia—.

Dada la complejidad de la trama y el gran número de personajes, no es fácil resumir la *Saga de Egil*. El relato comienza con la narración de la vida del abuelo de Egil cuando, a fines del siglo IX, el poder de Harald Hermosa Cabellera se iba extendiendo a lo ancho y lo alto del territorio noruego. Del abuelo de Egil se dice que, al caer la noche, se transformaba en lobo o, en todo caso, que adquiría fuerzas extraordinarias e instintos violentamente descontrolados. Uno de sus hijos se hace vasallo de Harald pero, debido a conflictos de poder entre ambos, acaba aniquilado por el rey. Esta muerte es vengada por su padre y por su hermano Skallagrim (= Grim el Calvo), quienes a continuación prefieren emigrar a Islandia y perder sus propiedades en Noruega.

En Islandia nacen los hijos de Skallagrim, Thorolf y Egil. Este último, cuando tan sólo tiene seis años ya se destaca por su violencia que incluso lo lleva a cometer un asesinato. Su fuerza es descomunal, amén de diferenciarse de su hermano por su fealdad y su color moreno. Entre tanto, llega a refugiarse en Islandia junto a su ayo tutor Skallagrim, un joven que en Noruega ha raptado a su amada con quien se ha casado durante del viaje. Esta situación planteaba graves problemas de orden judicial por no haber mediado un pedido formal de su mano, al que, si era aceptado, seguía el acuerdo entre las partes sobre los términos económicos involucrados en los acuerdos matrimoniales. En el caso que nos concierne aquí, este inconveniente sólo se superó años más tarde cuando, por medio de negociaciones, las familias llegaron a un pacto que legitimaba

la unión. Sin embargo, antes de que esta cuestión hubiese encontrado solución, había nacido una hija. En futuros litigios por su herencia, ella será tildada de ilegítima y, por consiguiente, de condición servil, con el objeto de impedir su acceso a los bienes paternos.

A partir de esta base continúa la saga, con Egil como figura central. A los doce años, resuelve acompañar a su hermano en un viaje a Noruega, incluso lo amenaza con emplear la violencia contra sus barcos con tal de lograr su propósito. Ya en Noruega se conviene el casamiento de Thorolf con Asgerd, la joven hija de los amantes fugitivos. Al mismo tiempo, Thorolf se esfuerza por ganarse la amistad del nuevo rey de Noruega, Erico Hacha Sangrienta. Egil, empero, se granjea la enemistad duradera de Erico y de su esposa Gunnhild, una hábil hechicera, cuando mata al administrador de una propiedad real que no le ha servido cerveza por guardarla para agasajar al rey. La situación de Egil ante el rey se agrava cuando éste mata un gran número de hombres enviados por Erico en persecución suya. Esta enemistad se vuelve crónica y se profundiza años más tarde cuando Egil mata a un joven hijo de Erico.

Estos acontecimientos se desarrollan en Noruega y alternan con expediciones vikingas que llevan a los hermanos Thorolf y Egil al Báltico, Curlandia, Dinamarca, Lund en Escania, Frisia e Inglaterra. Allí ambos se ponen al servicio del rey Ethelstan (924-939) y demuestran sus condiciones de guerreros en una gran batalla contra el rey de Escocia. El triunfo de Ethelstan se debe al heroísmo de ambos hermanos, pero Thorolf muere debido a las heridas recibidas. Egil —a pesar de los ofrecimientos de Ethelstan por tentarlo a permanecer— resuelve viajar a Noruega, pues le corresponde hacerse cargo de los intereses de la viuda de su hermano y de sus hijos. Antes de su partida, Ethelstan le entrega dos cofres conteniendo plata para que, como compensación por la muerte de Thorolf, se los lleve a su padre Skallagrim.

En Noruega, la supuesta ilegitimidad de nacimiento de Asgerd, invocada por el esposo de la hija del segundo matrimonio de su padre, impide que ella pueda acceder a su herencia. El conflicto que estalla en torno de la sucesión y sus alternativas contribuyen a agravar aún más la tensa relación entre Egil y el rey Erico.

En el relato se da a entender que Egil ama a Asgerd desde tiempo atrás. Gracias a la intervención de su fiel amigo Arinbjorn, convertido en uno de los personajes centrales, Egil obtiene la mano de Asgerd. La mediación de Arinbjorn es importante, pues éste es un leal vasallo del rey Erico ante quien, en más de una oportunidad, intercede por Egil.

Una vez casados, Egil y Asgerd regresan a Islandia. Allí, Egil dedica el tiempo a la explotación de la propiedad rural paterna, pero no entrega

a Skallagrim los cofres enviados por Ethelstan. Al cabo de cierto tiempo retorna a Noruega para reiterar los reclamos por la herencia de Asgerd. El intento fracasa y Egil acaba siendo declarado fuera de la ley por el rey Erico.

Egil entonces retorna a Islandia. Skallagrim, ya entrado en años, al no haber recibido el dinero que le enviara Ethelstan, se venga de la avaricia de su hijo al arrojar a una ciénaga un cofre lleno de dinero. Cuando muere Skallagrim, Egil se hace cargo de la propiedad rural heredada de su padre.

Entre tanto, el rey Erico ha sido desplazado de Noruega por su hermano Hakon el Bueno y se ha refugiado en Inglaterra. Allí, el rey Ethelstan, para evitar tenerlo en su territorio como elemento perturbador, le encomienda la administración de Northumbria.

Egil, debido a un hechizo de la reina Gunnhild, no encuentra la paz en Islandia y vuelve a partir. Una tormenta hace zozobrar a su barco frente a las costas de Northumbria. Llega a la corte de Erico y allí su amigo Arinbjorn —quien ha seguido a Erico en el exilio—, pide al rey que perdone la vida a Egil si éste logra componer en el transcurso de una noche un poema laudatorio en su honor. Al conseguirlo, Egil salva su cabeza y a continuación viaja a Noruega. Allí vence en un duelo al usurpador de la herencia de Asgerd y, asimismo, a un rico *berserkr* y obtiene cuantiosas riquezas, amén de la herencia de su esposa. Regresa entonces a Islandia.

Al cabo de algunos años, sin embargo, vuelve a Noruega para visitar a su amigo Arinbjorn, quien ha regresado de Northumbria tras la muerte de Erico Hacha Sangrienta. En honor de su amigo, Egil compone otro largo poema y luego ambos emprenden una expedición vikinga que los lleva a Sajonia, Frisia y Dinamarca. Allí, sus caminos se separan. Egil se dirige al fiordo de Oslo, donde acepta viajar a Suecia para cobrar tributos en nombre del rey Hakon el Bueno de Noruega. Durante el viaje, da pruebas de su valor al superar numerosas situaciones peligrosas.

De regreso en Islandia, retorna a las actividades rurales. Al morir uno de sus hijos, Egil cae en una profunda depresión de la cual sale ayudado por su hija que lo alienta a componer un conmovedor poema recordatorio, gracias al cual recupera su salud mental.

Ya anciano, Egil cede la administración de sus propiedades al único hijo varón que lo sobrevive y él mismo, tras la muerte de Asgerd, va a vivir con la persona que más ama, la hija del primer matrimonio de Asgerd con Thorolf.

En su última actuación pública, Egil acude a la asamblea anual para defender, con su versación en leyes, los intereses de su hijo y heredero en

una disputa que éste mantiene con un vecino por el uso de unas pasturas. Ya muy entrado en años, Egil se vuelve sordo y ciego y sus movimientos se tornan dificultosos. A pesar de sus impedimentos, aún da otra prueba de avaricia cuando cierta noche parte a caballo cargado con los cofres del dinero de Ethelstan para arrojarlos donde nunca nadie volverá a encontrarlos. A continuación, regresa a casa y, cuando amanece, lo encuentran muerto. Recibe un primer entierro en un túmulo y, más tarde, tras la cristianización del país, sus huesos son enterrados bajo el altar de la iglesia local.

A continuación, analizaremos los rasgos de la personalidad de Egil. Diferenciaremos entre cualidades prestigiantes y otras negativas, aunque observaremos que, en ocasiones, ambas esferas se confunden.

2. La personalidad de Egil

2.1. Factores prestigiantes

2.1.1. El linaje

Mencionamos en primer lugar este tema —que, aparentemente, no tiene que ver con la personalidad del protagonista— en vista de la gran importancia que las sagas adjudican al linaje de sus personajes como factor determinante de los hechos que el relato les atribuye. Forma parte de la técnica literaria del género presentar a los personajes con una enumeración de varios eslabones de sus antepasados, generalmente hasta llegar a alguno famoso y prestigiante. Es interesante observar que, al hacerlo, las sagas no se limitan sólo a una línea de ascendencia, sino que con frecuencia pasan de la ascendencia patrilineal a la matrilineal cuando en ésta se encuentra algún antepasado importante.

El análisis del linaje de Egil ofrece claves significativas para comprender a nuestro personaje. El relato remonta cuatro eslabones de los antepasados de Egil hasta Ulf el Intrépido que tiene un hijo apodado *Semi-Troll*[3] y una hija que es la bisabuela de Egil. Del abuelo de Egil, la saga cuenta que la gente solía acudir a pedirle consejos, pues era inteligente y siempre hallaba solución a los problemas. Pero todos los días, al anochecer, se ponía de tan mal genio que nadie podía hablarle y temprano se iba a la cama. La gente decía que se transformaba y lo llamaban

---

[3] *Ibid.*, p. 21.

Kveldulf (= Lobo del Anochecer)[4]. Su hijo, Skallagrim, el padre de Egil, era moreno y feo, la imagen de su padre por el aspecto y el genio, y muy trabajador. Era un hábil herrero y carpintero y un gran artesano[5].

Egil ha heredado de sus antepasados la fealdad y el colór moreno, el físico fuerte y el carácter violento, valiente y trabajador. El distante antepasado apodado *Semi-Troll* indica la conexión del linaje con el mundo de lo sobrenatural, confirmada asimismo por el abuelo de Egil que se transforma de noche y por Skallagrim que prevé el futuro y porque, por lo menos en una oportunidad, también sus fuerzas aumentan extraordinariamente hacia el final del día[6].

Otra cualidad heredada por Egil de sus antepasados es la capacidad como poeta, pues comprobamos que también su padre versifica para exaltar lo hecho con ocasión de la venganza de la muerte de su hijo[7].

2.1.2. Hazañas de Egil

Llama la atención del lector de la *Saga de Egil* el espacio dedicado a narrar sangrientos episodios de suma violencia. El físico extraordinario de Egil se menciona a partir de su temprana niñez. Cuando tiene tres años de edad, su altura y fuerza son semejantes a las de un niño de seis[8]. A los seis, su padre no quiere que lo acompañe a una fiesta, pues se vuelve ingobernable cuando bebe[9]. A la misma edad lo encontramos entrenándose junto a su padre en actividades que lo convierten en un luchador sobresaliente[10]. En ese momento, durante una competencia deportiva, Egil, enfurecido por el trato rudo que le ha dado otro competidor mayor que él, lo mata con un hacha y desencadena un enfrentamiento armado entre los presentes, al cabo del cual quedan muertos siete hombres. Esta acción disgusta a Skallagrim pero la madre de Egil declara complacida que su hijo ha mostrado "...condiciones de verdadero vikingo y que es evidente que en cuanto tuviese suficiente edad deberían entre-

---

[4] *Ibid.*, p. 21.

[5] *Ibid.*, p. 22.

[6] *Ibid.*, p. 95.

[7] *Ibid.*, p. 71

[8] *Ibid.*, p. 79.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 93.

gársele barcos de guerra"[11]. El caso citado es el primer ejemplo de un despliegue de violencia desenfrenada, equiparable a un ataque *berserkr,* por parte de Egil. Tales ataques se producían en algunas personas durante el furor de la lucha. Lucien Musset traduce *berserkr* = camisa de oso = hombre oso y agrega: "se discute si estas crisis de furor... eran epilépticas (¿epilepsia hereditaria?) o si las provocaba la ebriedad o el consumo del hongo *Amanita Muscaria*..."[12]. No todos los hombres tenían estos ataques. Las sagas los mencionan como un hecho extraordinario, privilegio de unos pocos. De aquéllos que sí los experimentaban, las sagas hablan como si poseyesen una capacidad excepcional. La *Saga de Egil* relata cómo el abuelo y el padre del protagonista cayeron en una de esas crisis cuando vengaron la muerte de su hijo y hermano respectivamente[13] y en este caso particular parece que todos los guerreros que los acompañaban estuvieron poseídos del mismo frenesí[14]. Más abajo, el texto aclara que "la gente dice que... los que caen en ataques de *berserkr,* mientras están poseídos por la furia son tan fuertes que nada es demasiado para ellos, pero que en cuanto desaparece se vuelven más débiles de lo normal..."[15]. En ningún momento la *Saga de Egil* afirma que su protagonista haya actuado en estado de *berserkr* aunque en más de una oportunidad parecería ser el caso. Egil es imbatible en la lucha, sea cuando está solo o si lo acompañan sus hombres y realiza sus proezas en acciones de guerra, en encuentros individuales o en grupo, por venganzas o en duelos.

Las largas páginas dedicadas a narrar la batalla de Vin Moor entre el rey de Inglaterra, Ethelstan, y el de Escocia, Olaf, informan acerca de hazañas realizadas por Egil en acción de guerra. Este es un ejemplo de cómo, en ocasiones, las sagas han ayudado a completar y complementar hechos registrados en las crónicas. Después que su hermano ha encontrado la muerte en la batalla, Egil, poseído por un ataque de frenesí como los descriptos, arremete contra los enemigos, mata a muchos —entre ellos un conde— y con sus hombres penetra como una cuña entre los escoceses, cuyo ejército comienza a desintegrarse, permitiendo a Ethelstan avanzar con sus columnas y obtener la victoria. En este pasa-

---

[11] *Ibid.*, p. 94.

[12] Lucien Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen Age,* París, PUF, 1951, p. 51.

[13] *Egil,* pp. 70-71.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*, p. 72.

je, Egil aparece siempre en el primer lugar, sea como consejero de Ethelstan o durante la lucha, cuyo resultado es presentado como si, prácticamente, hubiese sido mérito exclusivo del escandinavo[16].

Egil realiza otra serie de hazañas con el objeto de recuperar la herencia de Asgerd. En una oportunidad —cuando en la Asamblea sus legítimos reclamos son desoídos por instigación de la reina Gunnhild—, Egil emprende una venganza privada, mata a su adversario y a dos de sus hombres en un sangriento encuentro y luego cae sobre la casa de su enemigo, donde mata a otros quince o dieciséis hombres y saquea la misma[17]. Mientras se aleja del lugar en barco, encuentra casualmente a su paso la embarcación en que viaja el joven hijo del rey Erico y de la reina Gunnhild y lo mata a él y a todos sus acompañantes[18]. De ese modo ha tomado venganza del rey por no haber atendido a sus legítimos derechos. En estos episodios, el autor se deleita con relatar todas las alternativas, a menudo truculentas, de los encuentros. En éstos siempre es abrumadora la diferencia entre el gran número de vidas cobradas por Egil y el número reducido de víctimas en las filas propias. Egil mismo parece totalmente invulnerable.

El protagonista también triunfa en dos duelos. En uno, enfrenta a un *berserkr*[19] y, en el segundo, al administrador ilegal de la herencia de Asgerd. En el último caso, Egil pide que el pleito fuese resuelto por las leyes vigentes en la Asamblea de Gulen. Al no lograrse un acuerdo durante la asamblea, Egil propone que, conforme al antiguo derecho consuetudinario, dirimiesen sus diferencias en un duelo. Ante esto, el autor agrega que esta propuesta de Egil "...era la ley y costumbre antiguas. Cada hombre que acudía a la corte tenía derecho a retar a duelo a su adversario"[20]. También esta vez es vencido el contrincante, a pesar de que parece contar con la protección de fuerzas sobrenaturales, pues es invulnerable a los golpes de la espada de Egil que sólo lo supera tras una brutal lucha cuerpo a cuerpo[21].

Finalmente, cuando Egil acepta viajar para cobrar los tributos que debe al rey de Noruega, el conde de un distrito fronterizo, actualmente sueco, vuelve a dar repetidas pruebas de su valentía. En este caso queda

---

[16] *Ibid.*, pp. 115-129.

[17] *Ibid.*, pp. 146-147.

[18] *Ibid.*, pp. 147-148.

[19] *Ibid.*, pp. 169-172.

[20] *Ibid.*, p. 174.

[21] *Ibid.*, pp. 174-175.

ilustrada la metodología empleada por la naciente monarquía noruega durante su proceso de expansión. Los reyes, de Harald Cabellera Hermosa en adelante, cuando lograban —por las armas o por acuerdos recíprocos—, el sometimiento de los grandes de los distritos, exigían de éstos pagos de tributos en dinero o en especie. Nuevamente queda probada la extraordinaria intrepidez de Egil quien, en uno de los choques, mata personalmente a once adversarios. Sólo cinco de éstos logran salvar las vidas, mientras Egil y sus hombres regresan con pocas heridas que no revisten gravedad. Como resultado de esta expedición se fortalece la posición del rey Hakon en el este del país, a la vez que se estrechan los lazos entre Egil y el monarca[22].

2.1.3. Egil poeta

El excepcional talento de Egil para versificar es otro rasgo de esta saga no compartido con otras del mismo género. únicamente en la *Saga de los Reyes* de Snorre Sturlasson encontramos algo semejante, especialmente en las narraciones que refieren los hechos de los primeros reyes noruegos. Allí, los fragmentos de poemas contribuyen a ampliar el texto en prosa y se cree que hechos confiados hasta ese momento a la memoria oral en forma versificada, gracias a ella pudieron ser rescatados por Snorre.

La versificación fue una especialidad islandesa. Eran islandeses todos los principales escaldos que los reyes noruegos mantenían a su lado con el objeto de que fuesen testigos de sus hazañas y las transmitiesen a las generaciones futuras[23]. Una vez generalizada la escritura tras la conversión, al recibir las sagas su carácter definitivo y quedar inmovilizados sus textos, la forma versificada con su capacidad mnemónica perdió vigencia.

Sin duda el caso de Egil es especial, aunque entendemos por el texto de la saga que la creación poética constituía un entretenimiento generalizado en la sociedad islandesa[24]. Egil comenzó a versificar desde la in-

---

[22] *Ibid.*, pp. 183-199.

[23] Snorri Sturlasson, *Kongesagaer*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, p. 448. Snorri cuenta que el rey san Olaf, antes de la batalla en que encontraría la muerte, reunió a los escaldos de su corte para decirles que se mantuviesen muy cerca de él para ver todo lo que sucediese, pues entonces nadie necesitaría contárselo "y vosotros mismos recitaréis la saga y compondréis los versos...".

[24] *Egil*, p. 80, señala que durante una fiesta "la gente se entretenía componiendo versos mientras bebían...".

fancia y todo a lo largo de la saga encontramos estrofas compuestas en diversas ocasiones. Generalmente se trata de breves estrofas de seis u ocho versos escritas para exaltar la generosidad de algún anfitrión, para mofarse de adversarios o para insultarlos, para vanagloriarse de las propias hazañas...

No disponemos aquí del espacio necesario para efectuar un análisis e inventario detallados de los temas de toda la producción poética recogida en la *Saga de Egil*, como tampoco de su estilo y técnica, pero es importante tener en cuenta que, gracias a los poemas, tenemos acceso a los sentimientos de Egil que la lacónica prosa de la saga calla.

La *Saga de Egil* atribuye a su protagonista tres poemas extensos. Dos de éstos desempeñan, en el interior del relato, un papel de primer orden, pues ambos —aunque de maneras diferentes—, significaron la vida para Egil. El primero fue compuesto después que una tormenta llevó a Egil a las costas de Northumbria, donde se encontraba su enemigo, el rey Erico Hacha Sangrienta. Egil razona que le será imposible escapar de Erico y resuelve ponerse en sus manos para intentar arribar a una conciliación con él. Erico, inflexible y decidido a cobrarse la vida de su enemigo, cede finalmente ante la intercesión de su vasallo Arinbjorn, el amigo de Egil. Este salvará la vida si compone, en una noche, un poema laudatorio del rey. A pesar de las distracciones ocasionadas por el canto de una golondrina en la ventana —que entendemos es obra de la hechicera Gunnhild— y con la asistencia de Arinbjorn que la ahuyenta, Egil escribe un poema de veinte estrofas. Erico, complacido, perdona a Egil, pero exige de él que abandone inmediatamente su territorio y que nunca más se le cruce en el camino. En la ocasión narrada, gracias a su habilidad para componer poemas Egil salvó la vida.

Los poemas laudatorios eran uno de varios géneros poéticos islandeses. Al mismo grupo pertenece también el poema que Egil escribió años más tarde en honor de su amigo Arinbjorn. En esta composición, Egil "... honra a su hermano de sangre que le ha hecho ricos presentes, lo ha compensado generosamente con dinero, le ha ofrecido hospitalidad en la paz y su devoción inalterable en tiempos peligrosos, aun al precio de la propia vida. Semejantes deudas también puede pagarlas el poeta..."[25] cuando inmortaliza al amigo en un poema.

El ejemplo más conmovedor de la obra poética de Egil es la elegía a la muerte de sus hijos. La saga cuenta que, tras la muerte accidental de su preferido, Egil se recluye en la cama, dispuesto a morir también él al

---

[25] *Ibid.*, Introd., p. 12.

negarse a aceptar comida o bebida. Cuando acude una de sus hijas, ella simula que quiere compartir la suerte de su padre, pero paulatinamente lo persuade de la necesidad de componer un poema a la memoria de sus dos hijos muertos y Egil resuelve intentarlo: "A medida que progresaba el poema, Egil fue recuperando su espíritu y cuando lo hubo completado, lo ensayó ante... los moradores de la casa. A continuación se levantó de la cama y ocupó su lugar en el asiento elevado"[26]. Este episodio, además de evidenciar la profunda penetración psicológica del autor de la saga, a través del poema funerario expresa magistralmente los dolorosos sentimientos que agobian al padre que ha perdido a sus hijos. También en esta ocasión Egil conservó la vida gracias a la composición de un poema.

La comparación entre el Egil guerrero y el poeta permite vislumbrar dos facetas muy diferentes de su personalidad: por un lado, observamos al luchador violento y descontrolado y, por otro, al versificador de profunda y emotiva sensibilidad.

2.1.4. La perseverancia de Egil

Otro rasgo de la personalidad de Egil es su perseverancia en la persecución de las metas fijadas. Egil no abandona sus objetivos, salvo temporariamente, para retornar a ellos cuando la oportunidad se vuelve propicia. Podemos comprobar su constancia en el amor por Asgerd, en el tesón puesto en obtener la herencia de su esposa y en los múltiples esfuerzos para reunir riquezas cada vez mayores.

Mencionamos en primer lugar la perseverancia de Egil en su amor por Asgerd pues el tema permite penetrar en ciertas normas de conducta de las sociedades nórdicas referidas a las relaciones entre los sexos. En ningún momento, el texto de la *Saga de Egil* menciona concretamente que el protagonista amara a Asgerd. En términos generales, se puede afirmar que las mujeres, especialmente durante el período pagano, eran una mercadería objeto de negociaciones entre las familias que se beneficiaban con su intercambio. Esto es válido ante todo en los linajes importantes. En los restantes niveles de la sociedad, las reglas deben haber sido más laxas. En los círculos de los poderosos estaba vedado dirigir poemas de amor a una mujer. Este hecho la deshonraba y podía llegar a impedir un acuerdo matrimonial considerado ventajoso. Quien componía

---

[26] *Ibid*., p. 209. En las casas solía haber un asiento más elevado que los restantes, reservado para el dueño de casa.

versos de amor no debía mencionar el nombre de la amada, para evitar su identificación.

El texto de la saga ofrece indicios de que Egil, desde muy joven, amaba a su hermana de crianza Asgerd —quien, habiendo muerto su madre y retornado su padre a Noruega— había quedado al cuidado de Skallagrim[27]. Cuando Egil viaja a Noruega por primera vez en compañía de su hermano Thorolf (unos diez años mayor), éste pide la mano de Asgerd. El pedido es aceptado y se conviene la fecha de la boda: "cuando Thorolf y sus acompañantes estaban a punto de partir..., Egil se enfermó y debió quedar atrás"[28]. ¿Acaso Egil simula la enfermedad para no tener que estar presente en la boda? Y, al cabo de unos diez años —en cuyo transcurso Thorolf no parece haberse ocupado mucho de su joven esposa, pues pasa la mayor parte del tiempo en expediciones vikingas en compañía de Egil y junto al rey Ethelstan en Inglaterra donde muere en batalla—, Egil prefiere no aceptar los tentadores ofrecimientos del rey, pues proyecta ir a Noruega para ocuparse de Asgerd[29]. Una vez que Egil ha informado a Asgerd de la muerte de su esposo y ofrece hacerse cargo de ella, ésta se muestra apesadumbrada ante la noticia y "...aunque no dijo mucho con relación al ofrecimiento de Egil, su respuesta fue amistosa. A medida que transcurría el verano, Egil se fue sintiendo cada vez más desdichado y pasaba mucho tiempo con la cabeza escondida bajo su capa"[30]. Cuando su amigo Arinbjorn lo exhorta a soportar como un hombre la pérdida del hermano, Egil, dando a entender que no es ésa la causa de su pena, contesta que acaba de componer un poema de amor y recita dos estrofas del mismo que, de acuerdo con las convenciones, oculta cuidadosamente el nombre de Asgerd[31]. Arinbjorn —enterado así de la causa de la aflicción de Egil—, pide la mano de Asgerd para el amigo. Su pedido es bien recibido y se decide celebrar la boda, al cabo de la cual "...durante el resto del invierno el estado de ánimo de Egil fue excelente"[32]. El análisis de Vera Henriksen sobre la relación entre Egil y Asgerd concluye con las palabras: "cuando finalmente... estuvieron casados, pa-

---

[27] Las alternativas del amor de Egil por Asgerd son analizadas con más detalle que lo que permite el espacio de que aquí disponemos en el libro de Vera Henriksen, *Sagaens kvinner*, Oslo, Gröndahl & Sön Forlag A.S., pp. 135-141.

[28] *Egil*, p. 98

[29] *Ibid.*, p. 130.

[30] *Ibid.*, p. 132.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, p. 133.

rece que su mutuo afecto perduró a lo largo de toda su vida"[33]. Su opinión nos parece acertada si recordamos que, tras la muerte de Asgerd, a Egil aparentemente se le vuelve insoportable seguir viviendo en la casa que ambos han compartido y pasa el resto de sus días junto a la persona que más ama, la hija que Asgerd ha tenido con Thorolf.

Otro terreno en que se puede comprobar la perseverancia de Egil es aquél de la recuperación de la herencia de su esposa. Creemos que no es necesario volver sobre este tema, debidamente expuesto antes, más que para afirmar que cada vez que le parece oportuno, Egil vuelve al ataque en pos de la herencia, pero no tiene éxito hasta después del alejamiento del rey Erico.

No sólo con el fin de recuperar la herencia se muestra perseverante Egil sino, asimismo, en otras actividades que persiguen el incremento de su riqueza. Con este fin emprende expediciones vikingas con su hermano —más tarde otras en compañía de Arinbjorn— y asimismo se adueña de los bienes de enemigos vencidos en duelos y recibe los cofres con el dinero que Ethelstan envía a Skallagrim pero nunca los entrega. El tesón puesto de manifiesto con miras al lucro, nos habla indirectamente de la necesidad de suplementar la economía agraria islandesa con otros ingresos cuando se aspiraba a ser un gran vikingo con todos sus costos en mantenimiento de hombres y barcos, en despliegues de generosidad y de fiestas, en lujosas armas y vestimentas.

2.1.5. La fidelidad de Egil

Este rasgo es evidente en los perdurables sentimientos de Egil por Asgerd y también en la relación con su hermano. Con éste lo une una típica relación de hermano menor. Egil admira a Thorolf, todavía muy joven lo acompaña a Noruega y le sigue siendo fiel cuando Thorolf casa con Asgerd. Aún después los hermanos emprenden juntos expediciones vikingas y cuando Thorolf muere en Inglaterra, Egil está cerca de él.

Más adelante, Egil es igualmente fiel a su amigo Arinbjorn. Ya mencionamos la poesía laudatoria de Egil en honor de su compañero[34]. Pero aparentemente fueron también los sentimientos de amistad los que, años más tarde, movieron a Egil a volver a viajar de Islandia a Noruega para visitar al amigo, llevándole, entre otros regalos valiosos, una her-

---

[33] V. Henriksen, *op. cit.*, p. 141.

[34] Ver p. 10.

mosa vela para un barco y, a continuación, ambos vuelven a realizar una extensa expedición vikinga.

2.1.6. Los poderes sobrenaturales de Egil

En la *Saga de Egil* encontramos, a cada paso, alusiones a la presencia de lo sobrenatural, aceptada como un hecho verídico e indiscutido. Se creía que ciertas personas estaban vinculadas —en mayor grado que otras— con dicha esfera. Tal es el caso de los antepasados del protagonista, según ya señalamos. Con Egil este rasgo cobra más fuerza. Lo comprobamos en sus condiciones físicas que superan todo lo corriente y en su capacidad para la lucha que le permite vencer siempre a sus adversarios. Pero, además, Egil —acaso porque había sido iniciado por su aya hechicera— sabe de encantamientos, hechizos y del poder mágico de las runas. También discierne el futuro cuando Ethelstan dispone que Egil y su hermano Thorolf no lucharían juntos contra el rey escocés. Egil obedece pero dice "...es una decisión que tendré ocasión de lamentar largamente"[35]. Su presentimiento se cumple con la muerte en batalla de Thorolf.

En dos pasajes de la saga, Egil despliega sus dotes mágicas. El primero, cuando pronuncia un encantamiento formal contra el rey Erico Hacha Sangrienta y su esposa Gunnhild que han impedido su legítimo acceso a la herencia de Asgerd. Allí se menciona un ritual que incluye una vara de avellano grabada con runas; sobre ella, Egil clava una cabeza de caballo y recita una maldición. Su objetivo parece cumplirse cuando Erico, desplazado de Noruega por su hermano Hakon, debe exiliarse. En segundo lugar, durante el peligroso viaje a Suecia, Egil se aloja en una casa donde encuentra a una joven muy enferma en cuya cama halla un hueso con runas que, debido a la ignorancia de aquél que las ha grabado, sólo han empeorado el estado de la enferma. Egil incinera el hueso y graba nuevas runas que, colocadas bajo la almohada, hacen mejorar instantáneamente a la joven.

---

[35] *Egil*, p. 126.

2.2. Rasgos de carácter negativo

2.2.1. La fealdad de Egil

La saga contiene numerosas referencias a la fealdad de Egil heredada de su abuelo y de su padre. En ambos casos, el primer hijo responde al ideal estético generalmente vigente en las sagas. En cambio, Skallagrim y Egil son los segundos hijos, parecidos entre sí y semejantes al abuelo que cambia de forma al anochecer, con su piel y cabellera oscuros, su altura excepcional y su aspecto desagradable.

El propio Egil, cuando el rey Erico le ha perdonado la vida como premio por su poema laudatorio, compone una estrofa de agradecimiento en que declara que su fealdad no le impide aceptar el don de la cabeza a la que compara con un casco de piedra[36].

La fealdad que caracteriza a Egil choca con las descripciones corrientes de los héroes de las sagas. Nos parece que éste es otro aspecto de la vinculación del protagonista con el mundo sobrenatural. Egil se parece a los gigantes y *trolls*[37] de las leyendas mitológicas. Basta recordar que entre sus antepasados se encuentra aquel apodado *Semi-Troll*. Es de suponer que, para el público contemporáneo, Egil y todo su linaje debían pertenecer a una esfera intermedia entre aquélla habitada por los dioses y la de los hombres. También por su fealdad Egil pertenecía a una categoría diferente a la del común de los hombres.

2.2.2. La violencia de Egil

En repetidas ocasiones, Egil aparece poseído de un frenesí incontenible en la lucha. No volveremos sobre el tema de los *berserkr* más que para agregar que, en el primer capítulo de la *Saga de los Reyes* —que recoge material en gran medida mitológico, probablemente muy antiguo— se afirma que Odín tenía la capacidad de otorgar a sus guerreros la condición de *berserkr* en la lucha[38]. Aunque en ningún momento el texto de la saga afirma que Egil se vuelve *berserkr*, sin embargo su conducta en el combate es semejante a la de aquellos y lo inscribe en una categoría especial.

---

[36] *Ibid.*, pp. 162-163.

[37] Ver nota 4.

[38] Snorre Sturlasson, *Saga...*, p. 10

En algunos casos, la violencia de Egil rebasa todos los límites y se convierte en crueldad desenfrenada. Basta, como ejemplo, la ocasión en que Egil, durante su viaje para cobrar tributos en Suecia, se aloja en una casa cuyo dueño lo recibe de mala gana pero lo invita a beber con la esperanza de embriagarlo para poder matarlo. Egil, gracias a su capacidad ilimitada para beber, resiste más que todos los presentes, insulta a su anfitrión con un vómito en el rostro y, a continuación, sigue bebiendo hasta que todos los hombres de la casa, incluido el dueño, están completamente ebrios. A la mañana siguiente, antes de partir, Egil se dispone a matar a su enemigo pero su esposa e hija interceden y aquél se limita a vaciarle un ojo tras haberle cortado la barba[39].

2.2.3. La avaricia de Egil

Ya hemos mencionado la insaciable sed de riquezas de Egil y la perseverancia desplegada en lograrla. Hemos señalado también que, en vista de la escasez de recursos naturales del mundo nórdico, resultaba necesario recurrir a todos los medios disponibles para acrecentarlos —especialmente para alguien como Egil cuya condición, según vimos, imponía muchos gastos—. Sin embargo, cuando Egil deja de entregar a su padre los cofres con dinero enviados por Ethelstan para compensarlo por la pérdida de su hijo muerto, su conducta merece calificarse de avaricia, pues cuando Skallagrim se lo reclama, Egil responde que le parece que su padre tiene suficiente dinero[40]. Skallagrim entonces se desquita al arrojar su dinero a la ciénaga.

Más adelante, cuando a Egil le llega el momento de morir, también él se deshace de su dinero, sin que medie una provocación como la que debió soportar Skallagrim. Nos preguntamos si Egil actuó movido por el deseo de impedir que sus herederos accediesen a sus riquezas. Estas conductas del protagonista nos resultan inexplicables con los códigos de conducta que, habitualmente, encontramos en las sagas y debemos dejarlas como interrogantes sin respuesta.

---

[39] *Egil*, pp. 186-190.

[40] *Ibid.*, p. 149.

3. Conclusiones

Egil, la figura central de la saga de su nombre, es un héroe que, en la mayoría de los aspectos analizados, supera con creces a los habituales paradigmas de las sagas y aquellos rasgos que se apartan de dichas normas, su fealdad y violencia, pueden ser atribuidos a su vinculación con la esfera sobrenatural de los seres mitológicos, divinos o semi-divinos. Debido a ello, nos parece que Egil pertenece a una categoría superior a la de los héroes corrientes de las sagas y del común de los hombres en general. Sólo queda en duda su conducta ante las riquezas, el afán por conquistarlas para luego disponer de ellas de modo que se pierden para siempre.

Repetidamente nos ha parecido que el anónimo autor de la saga quiso representar a Egil a semejanza del dios Odín, el padre de los dioses del panteón nórdico, entre cuyos atributos se encuentra la capacidad de adoptar rostros y formas cambiantes, maestro de runas, señor de la bebida, gran viajero, dios de la poesía y de los muertos en combate. Las semejanzas son llamativas y —al comprobar que Egil comparte varias de las cualidades de Odín— no parecen deberse a la casualidad.

EL GENERO Y LA HEROICIDAD EN LOS LINAJES CASTELLANOS: LA CASA DE NIEBLA

RAQUEL HOMET
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

La lectura del relato de Pedro Barrantes Maldonado sobre la casa de Niebla me ha llevado a plantearme el análisis del tratamiento que dio este autor a los fundadores del mayorazgo, don Alonso Pérez de Guzmán, el Bueno, y su mujer, doña María Alonso Coronel[1].

La razón de mi propuesta estriba en el interés que reviste el modelo creado con esa singular pareja, cuya fama se originó en la acendrada defensa de Tarifa hecha por Guzmán en 1294, donde prefirió que el infante don Juan, al servicio de los moros, diese muerte a su primogénito, de diez años, antes que rendir la plaza que le había confiado Sancho el Bravo.

Esta acción fue juzgada paradigmática en cuanto *dadora de honra* (y de deshonra, para el infante don Juan), por sus contemporáneos, encabezados por el propio rey, que premió con título y donaciones el extraordinario celo de su vasallo. Hubo, pues, una sanción institucional a la que se agrega la *fama* que rodeó al suceso y a sus protagonistas y que se difundió en los círculos caballerescos y cortesanos a través, seguramente, de los relatos de los testigos, primero, y por la literatura e historiografía más tarde, en un suceso que informó la memoria colectiva de los españoles e inspiró conductas hasta pleno siglo XX, cual fue la defensa del alcázar toledano por Moscardó en los tristes días de la guerra civil.

---

[1] Pedro Barrantes Maldonado, *Ilustraciones de la casa de Niebla*, en *Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*, t. 9, Madrid, Imprenta Nacional, 1857. En adelante, las citas de ese autor se refieren a esta edición.

Temas medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

Este reconocimiento público y consensuado por grupos extensos permite afirmar la heroicidad del hecho en el sentido coloquial de "famoso por sus hazañas o virtudes". Desde el punto de vista técnico, las ciencias sociales definen al héroe como el "personaje que, sin ser un dios (se piensa que vivió), se halla por encima de la condición humana. Encarna ciertos ideales sociales y desempeña un importante papel en la mitología de muchos pueblos. A menudo se considera que guió a la población a su territorio"[2].

Mi propósito es doble, por un lado, poner en evidencia cómo se expresaron las características antedichas en el doble modelo propuesto y, en segundo lugar, establecer los vínculos entre los rasgos del arquetipo forjado por Barrantes Maldonado, escribiendo siglo y medio después de los sucesos y las exigencias de la sociedad que los creó[3]. Barrantes elaboró —sobre la base documental a su disposición en los archivos del duque de Niebla, que incluía la historia de Guzmán el Bueno guardada en el monasterio de San Isidoro de Sevilla (p. 75) y conociendo las crónicas castellanas y extranjeras y la tradición oral de la noble casa (pp. 3-4)— un modelo que se adecuaba a las aspiraciones de la linajuda familia y a los desafíos de la España que gobernaba Carlos I.

Poco es lo que se sabe de la vida de Pedro Barrantes Maldonado, nacido en 1510 en tierras extremeñas. Hombre de acción y no sólo de pluma, él mismo contó cómo a los once años dejó sus estudios y fue a servir en los ejércitos del rey Carlos I contra las Comunidades; pasó luego a Flandes, Italia, Alemania y Hungría. Tras esa vida errante, vuelto ya al solar ibérico, se manifestó atraído por las letras y, en 1537, comenzó a redactar la obra sobre el pasado de la casa de los Guzmanes, convocado por don Juan Alonso de Guzmán el Bueno, sexto duque de Medina Sidonia y conde de Niebla, sin que la tarea literaria significase un alejamiento definitivo de las actividades militares, en las que participó para repeler el ataque corsario a Gibraltar, en 1540, precisamente el mismo año en que terminó la segunda parte de las *Ilustraciones*, sección dedicada a don Alonso Pérez de Guzmán. Fue, pues, Pedro Barrantes, hombre de acción y de pluma, que debió de haber aprovechado sus viajes para completar la educación que había dejado tan temprano e

---

[2] Madelaine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dallos, 1994 (1ª ed. 1981), art. *héros*. La traducción es mía.

[3] Uso *arquetipo* en el sentido genérico de "idea ejemplar de las cosas" y no en el jungiano de imagen interior del inconsciente colectivo (cf. Edgar Herzog, *Psiquis y muerte*, Buenos Aires, Mirasol, 1964, pp. 45 y ss.).

incompleta pues, si bien su obra dista de ser un venero de cultura de los que suele hallarse en el Renacimiento, refleja conocimientos literarios e históricos superiores a los que una escolaridad tan breve hubiera permitido acceder. Superó Barrantes la carencia que reprochaba a sus paisanos y que había privado a España, en su opinión, de la memoria de los hechos notables:

> "Y con esta natural ynclinacion que los hespañoles an tenido de seguir la armas y aborrescer las letras, a venido que an muerto haziendo notables hechos y diziendo excelentes dichos, y no a avido en Hespaña quien con la escritura les perpetue su memoria" (p. 5).

El objeto de la obra que nos ocupa fue manifestado por el autor en el *Prólogo*, donde, al denunciar en los términos que se acaban de transcribir la falta de noticias sobre la mayoría de los grandes señores de España y la abundante documentación de la casa de Niebla, agregó, para no dejar dudas acerca del carácter panegírico de sus escritos:

> "y de lo uno y de lo otro començé á escrevir esta hystoria, donde claramente se verá la grande antigüedad del linage de los Guzmanes, la sucesion de los señores de la Casa de Niebla (descendidos de la antigua casa de Toral), la grandeza de sus hechos, la eloquencia de sus dichos, la excelencia de sus virtudes, las hazañas de sus obras, la lealtad á sus Reyes, la largueza del docte de sus hijas [...]" (pp. 7-8).

El autor trató en el libro primero el tema de los ancestros, en el segundo, la biografía de Guzmán el Bueno, incluyendo en el tercero —dedicado a don Juan Alonso de Guzmán, señor de Sanlúcar— los últimos años de doña María Alonso Coronel. En mi análisis, me referiré primero a Guzmán el Bueno, después a su mujer y, por último, compararé el modelo que ellos configuran con el paradigma heroico.

Don Alonso Pérez de Guzmán

Presentado don Alonso en el prólogo, la obra propiamente dicha arranca con su linaje, cuyos caracteres examinaremos en primer término, para seguir con las facetas de su actuación.

El *linaje* ofrece seis características principales: primero, reivindica los famosos orígenes troyanos, fundacionales por excelencia, evocados al atribuir a la instalación de Eneas en Italia el desplazamiento de Bruto desde esta península a la Armórica, que habría cambiado por ello su nombre por el de Bretaña, en recuerdo de su nuevo ocupante (pp. 11-12).

Los orígenes troyanos que eligió Barrantes no fueron los difundidos a partir de c. 1136 por la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth —tomada a su vez de la obra de Nennius, de la primera mitad del siglo IX—, que hacían de Bruto descendiente directo (bisnieto) de Eneas[4]. Barrantes optó por la versión de Troya como detonante de una diáspora, uno de cuyos ecos fue el que nos ocupa.

Segundo, un noble bretón innominado, identificado sólo por su relación de parentesco, como "hermano del conde bretón Heruspogio", fue el pretendido fundador del linaje cuando, al viajar a León, en 821, y tras distinguirse en la guerra contra los musulmanes, casó con Hermesinda, hija de Ramiro I, dando inicio a la casa de los señores de Toral (pp. 17-19).

La existencia de ese nebuloso antepasado bretón, en quien contrastan la nominación por referencia con la precisión de la fecha, evoca una posible afluencia de aventureros transpirenaicos y había sido anticipada, más sobriamente, por Fernán Pérez de Guzmán al escribir la biografía de don Gonzalo Núñez de Guzmán en sus *Generaciones y Semblanzas*[5] y por Lope García de Salazar en *Bienandanzas e fortunas*, ambas de los años 1450-77, recogidas luego por Barrantes Maldonado. Nuestro cronista recurrió, como sus predecesores, al argumento legalizador de las menciones de llegada de extranjeros consignadas en las crónicas; Barrantes agregó a ello la palabra del propio duque Juan de Bretaña, a quien le atribuyó haber dicho, luego de visitar el sepulcro de Guzmán el Bueno: aqui está sepultada la mayor onrra que jamas salió de la casa de Bretaña (p. 253). Esta reivindicación bretona fue, como ha destacado Isabel Beceiro Pita, frecuente en la Castilla bajomedieval[6]. Me parece, además, que fue una relación de influencia recíproca, por las afinidades entre la historia del hijo de un capitán de Brest entregado como rehén y sacrificado cuando su padre rehusó rendir la plaza y el histórico caso de Guzmán el Bueno[7].

Tercero, a falta de datos continuos para trazar el árbol genealógico completo, Barrantes fue dando el nombre de los miembros del linaje de quienes había hallado mención, destacando especialmente a dos de ellos:

---

[4] Geoffrey of Monmouth, *The History of the Kings of Britain*, Londres, Penguin, 1966, p. 55.

[5] Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y Semblanzas*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1947, pp. 35-36.

[6] Isabel Beceiro Pita, "La fascination pour la matière de Bretagne dans la noblesse castillane du Moyen Age tardif", en *La Bretagne, terre d'Europe*, Brest, 1992, p. 329.

[7] Me ocupo del tema en un artículo de próxima aparición: "De padres e hijos en el mundo feudal".

Ramiro de Guzmán —primer señor de Toral e hijo de Hermesinda y de su bretón marido— y santo Domingo de Guzmán, a quien dedicó un par de páginas (pp. 26-29).

Cuarto, identificó las ramas nobiliarias salidas de los Guzmanes y, fundamentalmente, a los colaterales y descendientes de Guzmán el Bueno (pp. 37-41): quedaron así definidos un *antes,* un *durante* y un *después* del héroe.

Quinto, estableció las posibles etimologías del apellido, que son *gut man, buen hombre*, en alemán, y *got man, ¡oh Dios y hombre*!, también en ese idioma. La primera, atribuyéndola al calificativo que daban al legendario bretón afincado en León[8] y la segunda por el grito de guerra del mismo personaje. Como es dable esperar, la actuación del protagonista, como la de todos los portadores del apellido, se adecuó a ese lema predeterminante[9].

Sexto, las armas del escudo primitivo: "un escudo azul con dos calderas xaqueladas de amarillo y colorado, y en las asas unas cabeças de sierpes con una orla blanca á la redonda del escudo con armiños negros, que son las propias armas del duque de Bretaña" (pp. 23-24). Las cabezas de sierpes anticipaban el episodio en que Guzmán el Bueno mató a uno de esos animales, que comento más adelante. Los armiños son símbolo de pureza, que sería el elemento fundamental atribuido a María Coronel pero que, de este modo, también reivindicaron los ancestros britanos.

En suma, la genealogía construida o re-construida por Barrantes remite a un tiempo mítico, el troyano, a un origen godo-bretón de un antepasado-fundador que, llegado del norte, se identificó con los ideales cristianos y, a punta de lanza o de espada, conquistó su fortuna casándose con una heredera local que aportaba la sangre del primer rey a quien se le había manifestado Santiago apóstol. Las pretendidas hazañas bélicas del bretón lo vincularon al cese del tributo de las cien doncellas exigidas por los musulmanes, a través del recurso de atribuirle haber frenado una supuesta pretensión de volver a imponer aquella rémora (p. 17). Ya establecido el linaje, el parentesco con santo Domingo destacó al gran santo familiar, subrayando la nobleza de una familia elegida *ab origo*.

De los orígenes del linaje pasamos a su fundador propiamente dicho, a quien vemos en su contexto familiar de nacimiento, en el de matrimonio

---

[8] El mismo étimo dio Fernán Pérez de Guzmán, *op. cit.*, p. 335.

[9] Sobre el valor significante de los nombres, véase B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 1980, pp. 184-191.

y en el de bodas y sucesión de sus hijos. Don Alonso Pérez de Guzmán fue un personaje de un tiempo plenamente histórico, bien conocido y documentado. No obstante, tenemos sólo la filiación paterna: hijo natural, nacido cuando su padre, don Pedro de Guzmán, había ya enviudado, la madre fue una "doncella de alta guisa", leonesa por filiación y de nombre Isabel, que murió al darlo a luz (pp. 44-45). Respecto de la normativa laica, satisfecha quedó la legalidad por la viudez del padre al momento de engendrarlo, su imposibilidad de casarse debido a sus obligaciones militares, que lo llevaron a la conquista de Xerez de la Frontera y por la muerte de la madre antes del regreso del progenitor[10].

En el nivel horizontal, de los colaterales, fueron puntualizadas las relaciones de la hermanastra de don Alonso con el rey Alfonso X y, como fruto de esa unión, el nacimiento de doña Beatriz, convertida un día en reina de Portugal por su boda con Alfonso III y, más tarde, por su segundo matrimonio con el marqués de Monferrato, en miembro de esta conspicua familia italiana.

El matrimonio de Alonso Pérez de Guzmán con doña María Alonso Coronel, ocupa un espacio central: la genealogía de la dama, así como sus actos, merecieron una elaboración tan especial que nos exigen un tratamiento aparte.

Por último, las bodas de las dos hijas y del hijo sobrevivientes consolidaron al linaje en el control de Andalucía. Isabel y Juan Alfonso hicieron matrimonios "cruzados", al casarse con sendos hermanos, don Hernán Pérez Ponce y su hermana, doña Beatriz Ponce de León. Por cierto, se puntualizó también el origen de este linaje, gascón, remontado a los carolingios por Roldán (p. 210). La hija menor, Leonor, casó con don Luis de la Cerda, descendiente directo de los soberanos castellanos, aragoneses y franceses. En los tres casos, el cronista detalló las respectivas descendencias hasta el momento en que redactó la obra.

Este paradigma acerca del linaje mantuvo los tres tiempos de la memoria que habían sido fijados en Europa occidental en el siglo XIII: el mítico, el legendario y el histórico[11]. En cuanto a los tiempos en que se proyectó esta genealogía, centrada en Alonso Pérez de Guzmán, son tres, pasado, presente y futuro.

---

[10] Los hijos naturales, nacidos de barragana, podían ser legitimados, pero para ello el padre no debía tener hijos legítimos: Partida IV, título XV, leyes 6, 7 y 8, en *Las Siete Partidas del sabio rey don Alfonso, nueuamente glosadas por el Licenciado Gregorio López*, Salamanca, Andrea Portonaris, 1555 (ed. facsimilar), Madrid, 1985.

[11] Eric Bournazel, "Mémoire et parenté: le problème de la continuité dans la noblesse de l'an Mil", en AA.VV., *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, París, Picard, 1992, p. 112.

La *actuación del protagonista* fue expuesta en orden cronológico y vinculada a los sucesos en los espacios mayores, constituidos por los reinos peninsulares y del occidente europeo. La privacidad desapareció en aras de lo público, que abarca lo familiar en cuanto el héroe se configuró en función de la doble vertiente de la condición del gran señor que llegó a ser: las relaciones con el rey y las relaciones con los vasallos. No se llegó a delimitar un ámbito de relaciones con sus pares porque éstas quedaron contenidas en las precedentes, o en las relativas al linaje, contribuyendo a destacar el ascenso social del héroe a la primera nobleza del reino.

Don Alonso inició sus *actividades bélicas* tempranamente, entre los diecinueve y los veinte años, cuando, en 1275, los moros de Abenyuçaf invadieron las tierras de Andalucía. Desde ese momento inicial, en el que cobró prisionero a un moro principal (p. 53), se destacaron sus condiciones de *buen guerrero* que unía, a la *valentía* y *destreza* en el combate, la capacidad de *liderazgo* manifestada desde muy pronto, cuando partió a buscar fortuna, con cincuenta amigos, al servicio del rey de Marruecos (p. 56).

Otro de sus rasgos fue la *astucia*, necesaria para ganar batallas y para evitarlas, y que le permitió, entre otros lances no pequeños, amasar una fortuna, sacarla del África (cap. 14, especialmente pp. 107-110) y salir él mismo de allí (cap. 18).

Las condiciones de buen caballero no estarían completas de faltar la *generosidad*: Guzmán fue siempre dadivoso a la hora de repartir el botín y de obsequiar a sus hombres, fue dispendioso (p. 72) y hasta corrió el riesgo de empobrecerse por el rumboso tren de vida adoptado en Sevilla a su regreso del África (cap. 20).

Los años de Guzmán junto al rey de Benamarín, señor de Fez, Abenyuçaf, fueron justificados por el cronista por varios motivos, a saber: primero, que ese compromiso lo eximía de luchar contra su propio rey y señor, Alfonso X y, más tarde, Sancho IV y contra cristianos (p. 57). De acuerdo con la vida de Guzmán el Bueno consultada por Barrantes, aquél actuó como mediador para ayudar al rey Sabio, defendiendo no una conducta personal sino los principios de la monarquía ante la sublevación nobiliaria encabezada por Sancho el Bravo (pp. 75-77).

Mientras duró su servicio en Marruecos, Guzmán fue siempre mencionado guerreando contra una facción de los moros y nunca contra cristianos (p. 104). Cuando Abenyuçaf fue a la península en ayuda de Alfonso X, don Alonso —según la crónica— lo convenció de entrar por el reino moro de Granada, para ahorrar el saqueo de las tierras de cristianos (pp. 90-97). El habilidoso caballero se aprovechaba de las disensiones entre

los moros para ayudar y liberar a los cristianos cautivos, uniéndolos a sus tropas (p. 65). Su lealtad no era un vínculo con un pueblo sino con el rey y éste representaba a la monarquía y, por ende, el tipo de gobierno querido por Dios. Todas estas afirmaciones no se fueron deslizando veladamente sino de modo expreso y categórico[12], configurando un paradigma que habría de oponerse, cuando los sucesos de Tarifa, al infante don Juan, anti-héroe, matador del niño.

Segundo, el cronista esgrimió argumentos de orden histórico, mencionando a importantes señores que se refugiaron entre los musulmanes, antes y después de Guzmán (pp. 58-61).

El tercer justificativo del servicio en África fue el "carácter de los españoles", entendiendo por tal la idea de que había una peculiar manera de enfrentar el mundo que caracterizaba a todos los nativos de ese suelo y súbditos de su rey. En los términos del cronista:

> "[...] cosa comun es en Hespaña no contentarse los onbres con las cosas della, porque tienen sus animos capazes para mucho mas altas cosas que en Hespaña pueden aver, no porque Hespaña no sea tierra mas rica y exçelente, mas fertil, mas abundosa y de mas razon que otra provinçia del mundo, sino porque en el mundo no ay gente mas sugeta á su Principe que la hespañola, por donde no pueden mostrar, aunque quieran, en Hespaña el animo que Dios naturalmente les dió, antes son como las plantas que siendo trasplantadas y mudadas son mejores y mas fertiles que si las dexasen envegecer en el sitio que naçieron [...]. Acá mueren biviendo y allá biven muriendo; muriendo su persona bive su fama [...]" (p. 58).

Es obvio que Barrantes, al escribir esas líneas, pensaba más en sus propios tiempos que en el pasado, en proyección asaz común a los historiadores de todas las épocas, de ahí que se refiriese a los españoles y a su príncipe y no a los castellanos y su rey, como hubiera correspondido de tener en mente a Guzmán el Bueno, cuando eran varios los reinos de España.

Cuarto, para "ganar onrra y acreçentar su fama y adquirir hazienda" (p. 62), los grandes móviles de los días de la reconquista, reactualizados, en tiempos del cronista, por la conquista de América. El "adquirir hazienda", sin la cual ningún poder se mantiene, supuso la concienzuda política de conseguir tierras por compra, cambio o donación regia.

Barrantes capitalizó los relatos de las crónicas regias para exaltar a su héroe incluso en los reveses de fortuna. Transcribió, así, el capítulo II

---

[12] "Podria ser que algunos quisiesen estrañar esta yda que don Alonso Perez de Guzman hizo á tierra de moros [...]. A esto se le puede responder [...]" [Comienza aquí el desarrollo de los motivos que anotamos].

de la *Crónica de Fernando IV* —donde don Alfonso Pérez salvó al infante don Enrique, pero perdió a sus hombres y apenas conservó su propia vida (pp. 186-188)— para hacer gala de su objetividad como cronista "que no solamente tengo de escrevir lo que le acaeció á Don Alonso Perez de Guzman de cosas prosperas, sino tambien de las adversas" (p. 188).

La síntesis de cualidades guerreras de don Alonso Pérez de Guzmán fue expresada en la historia de la matanza de la sierpe que atacaba a las bestias, los hombres y el ganado en la selva de Fez y contra la que los moros no se atrevían: Guzmán combatió después de haber permanecido recluido durante una semana y de haberse confesado, recogimiento y purificación necesarios para quien iba a enfrentar batalla decisiva. El autor llevó al límite la tensión entre la acción a realizar y el dogma religioso al mencionar la advertencia del sacerdote sobre no pelear con animales salvajes que ponen en peligro la vida (pp. 118-119). Se atrevió solo, excepto, como los héroes de caballería, por un ayudante —necesario como testigo— pero que iba desarmado; usó de la astucia más que de la fuerza —que no le hubiese bastado— valiéndose de la de un león al que halló luchando con la bestia y llevando las de perder (cap. 16); león que, desde entonces, siguió siempre a Guzmán, hasta que murió ahogado en el embarque rumbo a España (p. 137). Finalmente, cortó la lengua de la sierpe y la guardó consigo como testimonio de su proeza (p. 121).

El episodio, por una parte, enlaza con el tema de las primeras armas de los duques de Bretaña, cumpliendo una función legitimadora: reivindicar a don Alonso como miembro del linaje y como re-fundador del mismo; la afinidad bretona también está dada por la conservación de la lengua de la sierpe, tal como hacían los héroes de algunos de los cuentos populares de ese origen, después de haber dado muerte a una hidra o dragón multicéfalo[13]. Por otro lado, esta historia incluye los dos primeros grupos de comparaciones del libro; el primero, precede al inicio de la empresa y se limita a mencionar a griegos, romanos y al cartaginés Aníbal para mostrar que "la fortuna ayuda a los osados" (p. 119), con ello se subrayó una cualidad imprescindible al héroe[14]. El segundo, remite a Hércules, a san Jorge, a la "otra sierpe quel falso profeta Mahoma dexó en Hespaña quando salió huyendo della y se fue a predicar á África" (p.

---

[13] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, París, Seghers y Jupiter, 1974, art. "langue".

[14] "Acordandosele que esta osadia fue la que hizo á Muçio Sçevola que sufriese el fuego, a Rutilio el destierro; á Fabricio la pobreza, á Regulo los tormentos, á Socrates la ponçoña, á Caton y á Anibal la muerte [...]" (p. 119).

122) y al primer Sforza, que mató una sierpe en el Estado de Milán, cuando ésta estava tragando un onbre que llamavan el Guelfo, porque él se llamase ansi ó porque fuese del vando de los guelfos" (p. 122). El abanico comparativo no se queda en medias tintas pues recorre desde la antigüedad grecorromana a la imaginaria cristiana y a la de la historiografía medieval hispana e itálica, con notoria adscripción a temas de raíz mediterránea. La evocación conduce de la idea de defensa de la castidad femenina a la de victoria del cristianismo sobre los viejos cultos y las falsas religiones y a las encarnizadas oposiciones de las luchas políticas entre güelfos y gibelinos...

Asimismo, la sierpe se ha asimilado tradicionalmente con el dragón, asociación que tuvo en mente Barrantes al comenzar su relato escribiendo: "...vinieron nuevas á la cibdad de Fez como la gran serpiente ó dragon que muchos años avia que estaba en una selva [...]" (p. 117). En es e aspecto, las comparaciones remiten a la victoria del cristianismo sobre el dragón del mal, símbolo de la religión islámica. En el mismo sentido obra la inserción del episodio como broche de la estadía africana de Guzmán al servicio del rey de Fez y de Marruecos.

Una última comparación tuvo un rango más pormenorizado: nos lleva a Roma y a la historia c e Andrónico y su león amansado; fue insertada con el objeto expreso de mostrar la verosimilitud de la afirmación de que el león encontrado por Guzmán lo había seguido mientras vivió (pp. 123-124). La preocupación por el verismo, vertiente muy renacentista, se completa con explicaciones para justificar el silencio de las crónicas regias acerca de este hecho y refuerza la relevancia dada por el autor al león, símbolo del señorío natural, poseedor de la fuerza y equivalente del águila en el cielo, que anticipa las funciones que se iniciarían en esa nueva etapa de la vida de Guzmán[15].

En el conjunto narrativo, el episodio se encadena con el que protagonizó doña María Coronel en Sevilla —que veremos luego— y tiene el rango de *rito de pasaje*, en el que el héroe supera la prueba y entra en la etapa decisiva, fundadora, de su trayectoria: tal es el sentido que se imprimió al regreso a España de Guzmán, donde fundaría la casa de Niebla.

Estamos así en condiciones de analizar el penoso episodio histórico que abrió las puertas de la fama a Guzmán: la defensa de Tarifa. Pese a lo conocido del hecho, recordaré sus puntos principales según la crónica

---

[15] J. Chevalier, *op. cit.* y J. A. Pérez-Rioja, *Diccionario de Símbolos y mitos. Las ciencias y las artes en su expresión figurada*, Madrid, Tecnos, 1971.

regia, con cuyo texto inició Barrantes el relato: cercada Tarifa por los moros, acompañados por el infante don Juan, éste emplazó a don Alonso Pérez a rendir la plaza, so pena de matarle a su hijo. El caballero no sólo rehusó entregar la fortaleza sino que arrojó el cuchillo para que matasen al niño, "é otros çinco, si los oviese, que no darle la villa del Rey, su Señor, de que él ficiera omenaje"[16]. El infante cumplió su amenaza, pero hubo de retirarse sin lograr su propósito.

El relato de Barrantes agregó diversos elementos a la más austera narración de la crónica de Sancho IV. Ellos son:

1) Apelar a la índole del vínculo regio generando una corriente de reciprocidad entre el monarca y los hombres de armas. Para ello se valió de la supuesta arenga pronunciada por Alonso de Guzmán, donde expuso el conjunto de valores defendidos y recordó a los defensores de Tarifa que si estaban allí era por elección del rey o por su propia voluntad (p. 157).

2) Recurrió a los mecanismos bipolares de identificación de los "propios" por oposición a "los otros", señalando que los moros, de vencer, los matarían o harían prisioneros: ello aumentaba la animosidad contra los sitiadores, al convertir la defensa en lucha existencial (p. 158).

La cohesión del grupo fue reforzada con el argumento histórico, proponiendo como modelo el de "los antiguos hespañoles saguntinos y numantinos", a cuyo ejemplo se agregaba, como elemento adicional para fortalecer los ánimos, el que ellos poseían sobre sus remotos antepasados, la ventaja de ser cristianos. Reaparece la idea de *lo español* identificado con un solar, un pueblo e ideales multisecularmente compartidos en torno a la guerra y la religión, y se sintetizó su defensa en las ideas de *fama* y de *honra* (pp. 158-159): "haremos larga por fama la vida breve" (p. 159), prometió en la arenga. Es indudable que las referencias religiosas no disimulan el predominio de los ideales bélicos sobre los cristianos.

3) Apeló a dos aspectos caros a los hombres de guerra: señalar los elementos tácticos que facilitaban la defensa de Tarifa (p. 160) y potenciar el vínculo entre el jefe y sus hombres:

---

[16] "Crónica de Sancho IV", en *Crónicas de los Reyes de Castilla desde Don Alfonso el Sabio hasta los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel.* Colección ordenada por Don Cayetano Rosell, 3 tomos, Madrid, B.A.E., I, 1953, II, Rivadaneyra, 1877, p. 89.

"[...] deseo tanto la salud y vida de cada uno de vosotros, ansi porque sois cristianos y mis amigos, como por el buen esfuerço con que os he visto pelear; que si pensase que con hazer escudos de mis hijos os salvaria la vida, lo haria, pues que en vuestro vivir está la salud dellos y mia y desta villa [...]" (p. 160).

Esta culminación de la arenga anticipa el giro posterior de los acontecimientos y muestra la subordinación de los valores familiares a los intereses del grupo, cohesionado por los bélicos, identificado con la autoridad regia, con un pasado remoto y con la religión.

4) Barrantes detalló las alternativas que culminaron con la muerte de Peralfonso:

- Planteó primero la traición del infante Don Juan, que amenazó con matar al niño que había recibido para conducirlo a la corte portuguesa, en los tiempos en que aún era leal al rey castellano (pp. 149 y 166).
- El conflicto interior de Guzmán entre los sentimientos para con su primogénito y los de defensa de la plaza que custodiaba para su rey: "Don Alonso Perez de Guzman estuvo un poco, que no respondió, porque en aquel espacio peleava la onrra contra el dolor natural, y esforçavase contra los derechos de naturaleza [...]" (p. 167). Ofreció entonces, como alternativa, el pago de un rescate.
- Los valores religiosos reaparecieron con la transcripción del texto del obispo de Palencia con el discurso de Guzmán: "[...] si el infante Don Juan con cuchillo matare á mi hijo, á mi dará gloria, y á mi hijo verdadera vida, y a él sempiterna infamia y en el infierno perpetua danaçion [...]" (p. 167). Estos valores cristianos no son, empero, subordinantes, sino que están subordinados a los vasalláticos, de solidaridad grupal en torno a un jefe guerrero que defendía un territorio: si los mártires morían por su Dios, el niño perdió la vida por una traición.
- La serenidad de Guzmán una vez adoptada su decisión trasunta una seguridad sin fisuras en sus valores: arrojó el cuchillo para que mataran al niño y fue a comer con su mujer, impasible. La fuerza de la acción fue magnificada por la actitud posterior, de total autodominio ante sus hombres: mientras don Alonso Pérez comía oyó gritos: "saltó presto de la mesa y apañó una adarga, y con su espada salió fuera y dixo: «¿Qué es eso, qué es eso?» Respondieronle «¡O señor! que desgollaron vuestro hijo». Don Alonso Perez de Guzman respondió: «¡O como me alterastes, que pense

que se entrava la villa!» y sin hazer mudança en su rostro, se tornó á sentar á la mesa" (p. 169). Sentarse a la mesa y compartir con su mujer —ignorante aún de los sucesos— el ritual de la comida, asume en el relato una función complementaria al degollamiento del niño, que queda transformado, de prenda de la barbarie bélica, en víctima de un sacrificio convertido en ritual por la comida, símbolo de la necesidad de revitalización continua de la energía vital[17]. La mesa simboliza el altar y el oficiante es el propio Guzmán: la comida no interrumpida o retomada es ejemplar ante los hombres y significante del auténtico poder de mando, de participación en idénticos valores representados por los alimentos.

La mujer, participando del ritual alimenticio sin conocer lo ocurrido, afirma el sometimiento y la aceptación completa de las decisiones del marido.

Una vez muerta la criatura, el cronista definió el dolor materno también por referencia al varón:

> "Quando doña Maria Alonso Coronel vino a entender aquella cosa, ya el hijo era degollado, y como lo supo, dióle tan supito dolor por las nuevas de la muerte del hijo, que bien pensó Don Alonso Perez de perder la madre tambien como al hijo, y comenzó a esforzar y á consolar á su muger por todas las vias que pudo" (p. 171).

Vuelta en sí, la dama "nunca habló de poner culpa á su marido", puntualizó Barrantes, y de inmediato lanzó toda la carga contra el infante don Juan: el discurso puesto en boca de María fue desarrollando todos los matices de la infamia, antítesis del honor. La villanía del personaje fue subrayada transcribiendo el pasaje de la crónica de Alfonso X en que el mismo infante había obligado a una dama a rendir un castillo amenazándola con matarle el hijo recién nacido (p. 170). Barrantes dio cabida a lo que puede haber sido tradición popular, diciendo que las rocas tenían una mancha que él había visto y de la cual se decía que era de la sangre derramada (p. 174).

Los restos del niño recibieron sepultura definitiva en el monasterio de Santisidro de Sevilla, erigido por sus padres, siendo ésta la primera de las ocasiones en todo el episodio en que ambos progenitores fueron mencionados a un mismo nivel decisorio (p.

---

[17] *Vide* Angel Aguirre Baztán (Ed.), *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, Boixareu Universitaria, 1993. Art. "sacrificio".

174). Fue, también, el principal de los actos de orden religioso atribuido al matrimonio en toda la crónica.

El marco referencial comparativo procede, una vez más, del mundo grecorromano y exaltó cinco aspectos de los sucesos: primero, la dignidad de defender la ciudad con las armas y negarse a rendirla por dinero, como Foción de Atenas y Bruto (pp. 155 y 163, respectivamente). Segundo, la capacidad técnica en la defensa, buscando las máquinas de sitio apropiadas, como Arquímedes (p. 156). Tercero, la idea de morir por la patria, tomada del más antiguo pasado y a la que ya me he referido (Sagunto, Numancia). Cuarto: los varones que prefirieron ver muertos a sus hijos, o darles muerte ellos mismos, antes que rendir una ciudad (Agesilao de Esparta y el romano Casio, p. 169), o que los mataron por apoyar a un tirano (Bruto, p. 169), o por desobedecer a su padre (Manlio y Estesibroto (p. 170), de quien prefirió flagelarse a rendir la ciudad (Mucio Scévola, p. 173), de quien arriesgó la vida del hijo por no declinar una amistad (el caballero amenazado por Marco Antonio, p. 170). Quinto, contrapartida de los anteriores, la costumbre romana de atormentar a los hijos para obligar a los padres a confesar con tal de ahorrarles sufrimiento (p. 170).

La lealtad al soberano tuvo su recompensa, que el cronista pormenorizó no sin lamentar que el temprano deceso del monarca hubiese privado a Guzmán de mayores distinciones. En el agradecimiento del rey se destaca, primero, el nombre de *Bueno* que Sancho confirió a Guzmán en mérito a su lealtad (p. 175). El nuevo nombre reforzó al antiguo, no alteró la esencia, pues *Bueno* y *Gut man* son, por lo menos en una de las acepciones dadas, la misma cosa. El *Bueno* actualizó los valores, testimoniando la honra de su portador. En segundo término, Sancho IV dio a su vasallo Solucar, cuyo privilegio de donación se fundó en:

> "la muerte de vuestro hijo, en cuya muerte quesistes semejar al patriarca Abrahan dando vos el cuchillo con que los moros degollasen á vuestro hijo, por guardar lealtad, fidelidad de vuestro juramento, é pleito omenaje que me teniades fecho por la villa de Tarifa" (p. 178).

Es ésta la primera comparación en todo el episodio con un modelo bíblico en lugar de los grecorromanos y es significativo que provenga del ámbito regio, pues de ella se deriva la asimilación entre el acatamiento a la autoridad regia y el debido a la voluntad divina.

El sacrificio del niño asumió una doble función en el sistema de representaciones: por un lado, es la víctima inmolada por lealtad al soberano. Por otra parte, el sacrificio sacralizó a su ejecutor, Guzmán, ofe-

rente de su primogénito. La lealtad es un valor con dos términos: quien la profesa y quien la recibe y el niño inmolado es un símbolo originario para la casa de Niebla y afirmador de la autoridad regia en el sistema socio-político.

En efecto, tras la muerte del hijo, llegó a su culminación la carrera de Guzmán como gran señor de Andalucía. El cronista dio relevancia a los siguientes aspectos: primero, legitimidad de las adquisiciones e importancia de las mismas, transcribiendo las actas de donación, como en el caso de la de Chiclana por Fernando IV, donde incluyó la lista completa de los confirmantes (pp. 202-206); segundo, la política de poblamiento y defensa de la frontera, que los azarosos tiempos políticos tornaban especialmente difíciles (pp. 184, 199). La figura del Bueno se terminó de consolidar como gran señor de la frontera, celoso de sus obligaciones y reconocido como tal por sus contemporáneos, ya que "en esta coronica del Rey Don Fernando el Quarto no se haze memoria que viviese otro gran señor en el Andaluzia sino Don Alonso Perez de Guzman" (p. 199).

La última circunstancia arquetípica en la vida de Guzmán el Bueno fue su muerte, en 1309, alcanzado por las saetas de los moros cuando se dirigía a Gausin para combatirlos (pp. 239-240). En ella se destacaron dos elementos, el presagio y la ejemplaridad del servicio al monarca. Respecto del primero, un astrólogo habría advertido a don Alonso de Guzmán que moriría si iba a Gausin. La reacción anotada fue: "Por mejor tendré en esta jornada morir sirviendo a Dios é al Rey é haziendo lo que devo, de vivir dandoos credito de lo que solo á Dios perteneçe saber" (pp. 241-242), respuesta que sintetizó los valores destacados en toda la biografía, pero reforzando los cristianos. Empero, el matiz clásico no podía estar ausente y Barrantes lo incluyó en la comparación troyana, con Héctor, quien desechara las premoniciones de Andrómaca y de Sibila. La evocación confiere circularidad en torno a la figura de Guzmán el Bueno, al ubicarlo entre dos detonantes troyanos, el inicial, de los orígenes bretones de la estirpe y éste (p. 242).

Por último, el rasgo descollante de Guzmán, su lealtad a la monarquía, fue consagrada una vez más en el panegírico y en el lamento de doña María Coronel donde, adoptando la forma de contraposiciones con los vicios de su tiempo, se destacó —en las opciones elegidas por el Bueno— toda una "plataforma política" de lo que debía ser un vasallo leal y gran señor, que prefirió morir lejos de su casa, defendiendo no su tierra sino la regia, ajeno a las luchas entre cristianos y combatiendo a los moros (p. 244).

Doña María Alonso Coronel

La figura de María Alonso Coronel, ausente en las crónicas regias, ganó espacio literario en el siglo XV y alcanzó, en la pluma de Barrantes Maldonado, ricos matices que la convirtieron en arquetipo complementario, subordinado al protagonismo de Guzmán el Bueno, y que obliga a considerar ambos modelos en forma conjunta, como parte de una secuencia creadora única.

La primera subordinación aparece con las noticias del *linaje* que, mientras para don Alfonso ocuparon toda la "Introducción", para doña María recién fueron mencionados al anunciar su boda, vale decir, en el momento en que ingresó en la vida del protagonista.

En el siglo XVI, cuando escribía Barrantes, la estirpe de los Coronel ya se había extinguido; los datos que anotó el autor acerca de ellos son tres: el origen, remontado a "los Emperadores de Roma"; las armas, que certificaban ese *origo*, pues lucían las águilas, características del Imperio (p. 85) y de simbolismo equivalente al del león que, recordemos, se describió sometido por Guzmán; y, tercero, la etimología del apellido, explicada por una leyenda sobre la castidad de una dama antepasada de los Coronel.

Dicha leyenda fue ubicada en un pretérito indefinido, sin precisar fecha ni nombre de los protagonistas: la dama, requerida de amores por el rey, quien había alejado al esposo para intimar con ella, "tomó azeite hirviendo, y con un ysopillo se lo echó por sus braços y pechos [...]", provocando así la repulsión de su soberano, ante quien se fingió malata. Cuando la reina, celosa, le reprochó la supuesta infidelidad, la dama salvó su honra descubriéndose y descubriéndole también la verdad. Ante ello, la reina se quitó la corona de la cabeza y púsola sobre la de la dama, coronándola, de donde "le quedó á la señora de llamarse *Coronela*, y, á sus desçendientes, Coroneles por linage y gloria de apellido" (p. 87).

En la reconstrucción del linaje, Barrantes adoptó similar criterio que el usado con los Guzmanes: ante la falta de datos continuados se limitó a mencionar a los miembros que había encontrado en la documentación a su alcance, registrando tanto a los antepasados de quienes tuvo noticias como a los descendientes por rama colateral de los tíos y sobrino de doña María.

Con las características antedichas, la genealogía fue concebida como simétrica y complementaria de la del varón, pero con total imprecisión cronológica en sus orígenes. La complementariedad está dada, primero, por el género, al atribuir la etimología del apellido femenino a una mujer, así como el bretón *Gut man* lo fuera del masculino. Segundo, por el con-

tenido del episodio narrado, que complementa al modelo masculino del guerrero. Los estudios sobre la sociedad feudal de Georges Duby, entre otros, han demostrado cómo, en ésta, la mujer era definida en función de los hombres que la rodeaban[18]. El caballero, a menudo ausente de su casa, temía que la infidelidad de su esposa la llevase a concebir hijos de otro hombre, afectándolo a él y a todo el linaje. Por ende, el patrón de conducta fue dictar normas que permitían al varón asegurarse el control sobre el comportamiento y el cuerpo de la mujer. Este prototipo ha sido total y perfectamente incorporado al que acá analizamos.

Tercero, la simetría del episodio con el modelo varonil continuó en la relación de la heroína con los reyes. Al requerir los favores de la dama, el rey afectaba la castidad de ésta y la fidelidad debida a su marido. La solución propuesta sacrificó al cuerpo femenino, convirtiendo a la antepasada de doña María en campeona del honor querido para las de su sexo, así como Guzmán fue campeón del honor masculino.

La reina dadora de la corona y del nombre rubricó la historia haciendo que fuese una mujer quien legitimase la idea masculina de la honra, a través del premio otorgado. La mujer ocupa un papel prominente en cuanto reina, institucionalizando la honradez, pero sólo en la medida en que ello significa rubricar el sistema simbólico masculino.

Tras este anticipo pre-figurativo, la historia de doña María Alonso Coronel fue expuesta, como la de su cónyuge, en orden cronológico. En ella se construyó una doble vertiente, la corriente y accesible a una dama de su alcurnia y la extraordinaria, ambas coherentes entre sí y referidas a su condición de esposa y madre. Examinaré sucesivamente una y otra.

En la esfera de *lo accesible* —que no es sinónimo de fácil—, doña María *siguió a su marido* en sus sucesivas residencias —Sevilla, Algeciras, África (pp. 95, 98, 99)—, compartió la decisión de partir con sus hijos a Sevilla para salvar las riquezas acumuladas, fingiendo de común acuerdo una desavenencia conyugal y prosiguió activamente la política de *adquisiciones territoriales* (pp. 111, 115). Barrantes describió el modelo, en el momento de partir del África, con estas palabras, que bien pudieran incluirse en un manual de perfecta casada de la época:

> "[...] aunque era moça, que seria de edad de veinte años, era muy cuerda y muy buena muger, muy amiga de su onrra, de buen consejo, de gran secreto, y sobre todo queria tanto á su marido, que cualquiera cosa que le mandara la hiciera [...]" (pp. 108-109).

---

[18] Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, París, Hachette, 1981, pp. 246-250.

Cuando, al regresar del África, Guzmán mantuvo relaciones con una sevillana —situación de la que, como veremos, se responsabilizó a María—, su esposa crió a la niña que naciera de esa unión (pp. 144-145) y procuró apartarlo convenciéndole de trasladarse a vivir a otra villa, que resultó ser Tarifa. Las razones invocadas fueron: "ansi por el pecado que su marido hazia, como por el desasosiego de su persona y por los grandes gastos que contino se le seguian desto [...]" (p. 145).

En la faceta de *criadora*, María Alonso Coronel educó en su casa a sus hijos, a sus nietas y nietos, sobrinos, a la hija de su marido y, seguramente, a numerosos hijos de criados, según la costumbre (p. 296).

La *dirección de la casa* significaba también otorgar *limosnas*. En ocasión de la hambruna de 1302:

> "hizo Doña Maria Alonso Coronel [...] grandes limosnas á pobres, á cuya casa concurrian la mayor parte de los pobres de Sevilla, y ella con su bondad é caridad los mantuvo aquel año, haziendo en ello exçesivas expensas" (p. 198).

La *generosidad* con criadas y doncellas, propias y de sus herederos, fue otra de las cualidades encomiadas por Barrantes, quien la comparó —una vez más— con la de don Alonso con sus dependientes (p. 306).

Una segunda etapa se inició con la *viudez*, que duró veintiún años, muriendo en 1330, a los sesenta y siete de edad: el relato de este período es esquemático, ya que el nuevo centro de la historia —dedicada, como dijimos, al linaje de Niebla— fue el hijo varón, don Juan Alonso de Guzmán, señor de Sanlúcar (Libro II).

Barrantes sintetizó en el capítulo XI los ingresos y gastos de la dama viuda, mostrando el panorama de sus actividades: doña María continuó con sus responsabilidades de criadora, que insumían la cuarta parte de sus ingresos (pp. 294 y 296), también con la gestión de sus cuantiosos bienes[19], que incluyó nuevas adquisiciones, en las que invertía otro cuarto de sus ingresos; los dos cuartos restantes los dedicaba, por partes iguales a su familia y a los pobres (p. 294). Barrantes subrayó con particular énfasis la ayuda a los necesitados, detallando de qué manera se concretaba.

Puede apreciarse que los espacios de la acción femenina no variaron con la viudez, incluso las *actividades políticas* la tuvieron como protagonista, mostrando su decisión de no declinar posiciones por la muerte de

---

[19] El cronista resumió los bienes que le quedaron a la viuda: la mitad de lo comprado por la pareja durante los años de matrimonio, excepto lo ganado por Alonso Guzmán en batallas o por donaciones regias; su dote, y la mitad de los ganaciales (p. 293).

su esposo: "despues que su marido fallesció mas de diez años, sustentava los vandos de aquella cibdad de Sevilla, é queria ser tenida por principal cabeça" (p. 295). Empero, los últimos diez años, es decir, en su vejez, se volcó de preferencia a las actividades caritativas, de acuerdo al modelo socio-religioso difundido para los últimos años de vida[20].

Los *aspectos extraordinarios* del retrato moral de doña María son dos, uno atribuido, otro de base real; el primero fue la actitud ante su propio cuerpo; el segundo, la reacción ante la muerte de su primogénito, a la cual ya me he referido.

Según el cronista, algunos meses después de su regreso a Sevilla, Doña María dio a luz una hija, la quinta en seis años de casados, la cual murió pronto; después de esta niña, no tuvo más hijos (p. 112). Barrantes explicó esta esterilidad con un relato para el que cita como fuentes la crónica de don Alonso Pérez de Guzmán y la tradición oral. De acuerdo con ellas, después de tres años de ausencia de su marido, que continuaba en África:

> "vinole [a doña María] tan gran tentaçion de la carne que no supo que se hazer, y como ella fuese tan castisima y tan onestisima muger, tomole tan gran aborreçimiento de si misma de aver detenido el pensamiento que le vino, que por no quebrantar la castidad y fe devida al matrimonio [...] asió de un tizón ardiendo que çerca de sí halló, y metióselo por su miembro natural [...]" (pp. 128-129).

El cronista, que no escatimó elogios a la que llamó "hazaña de castidad", explicó que el hecho se supo porque se lo confió la propia dama a la reina María de Molina, quien la interrogara preocupada por la desavenencia manifiesta entre los cónyuges, tras el regreso de Guzmán, pues, según Barrantes, nunca volvió María a mantener relaciones íntimas con su marido. Por este motivo justificó también el cronista las relaciones de Guzmán con la doncella sevillana de quien tuvo una hija (p. 144).

La bárbara historia ya había sido, en el siglo anterior, tema de unos versos de Juan de Mena que citó Barrantes[21]:

> "Poco mas baxo vi otras enteras,
> La muy casta dueña de manos crueles
> Digna corona de los Coroneles
> Que quiso con fuego vençer sus hogueras

---

[20] Susana Belmartino, "Estructuras de familia y "edades sociales" en la aristocracia de León y Castilla según las fuentes literarias e historiográficas (siglos X-XIII)," *CHE*, XLVII-XLVIII, 1968, pp. 256-328. Me refiero al tema en mi libro, de próxima aparición, *Los viejos y la vejez en la Edad Media: Sociedad e Imaginaria.*

[21] Copla LXXIX, p. 130.

¡O ynclita Roma si desta supieras
Quando mandavas el gran universo,
Qué gloria, qué fama, qué gloria, qué verso,
qué templo vestal á esta hizieras!"

La actitud de doña María fue equiparada con la de su antepasada, que la prefiguró. Ambos casos formaron parte de la imaginaria literaria vinculada genéricamente a la casa de Niebla: el arcediano de Alcor, en su *Silva Palentina*, observó que otros autores lo habían atribuido a la mujer de don Juan de la Cerda[22].

El modelo de doña María, en Barrantes, profundizó al de la supuesta primera Coronela con variaciones interesantes: en el nuevo caso, la laceración del cuerpo femenino no fue motivada por un agente externo —el rey— sino por uno interno: la "tentación de la carne", el deseo sexual, agudamente reprimido por la Iglesia. El "remedio" propuesto por la narración tiene todas las trazas de un castigo a la masturbación y, simultáneamente, sirvió para justificar el desvío de don Alonso. Quedaba así a salvo —en la perspectiva del cronista y de su público— la imagen de matrimonio modélico que construyó en su relato. Esta versión se ajusta a la hipótesis de Rudolph Bell de que "a las mujeres medievales les habían inculcado que el pecado está emplazado en el interior de ellas mismas, por lo que la relación ética con su cuerpo tendría que ser necesariamente alienada y autodestructiva. Para los hombres, en cambio, el pecado sería una respuesta equivocada a un estímulo externo"[23].

Cronológicamente, ubicó el autor el suceso: "En el tiempo que á Don Alonso Perez de Guzman le acaeçió en Africa aquel hecho de cavalleria tan famoso" (p. 128), aludiendo al exterminio de la sierpe. Ambos episodios fueron, pues, parangonados, configurando sendos prototipos, masculino y femenino, de la sociedad caballeresca. Esta equiparación conduce una vez más a la complementariedad, que se refuerza con el que es quizá el más conocido de los simbolismos de la sierpe, y que se suma a los registrados más arriba: la tentación de la carne. La correspondencia y subordinación del arquetipo femenino se ajusta a las categorías de pensamiento de la sociedad de la época, reflejada en el arte tanto como en la literatura: Danielle Jacquart ha observado que, en los modelos

---

[22] Alonso Fernández de Madrid, *Silva Palentina*, Palencia, Excma. Diputación Provincial, 1973, p. 202.

[23] Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, citado por María-Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres (Europa, siglos IV-XV)*, Barcelona, Icaria, 1990, p. 61.

representados por Alberto Durero (1471-1528), "A cada modelo masculino corresponde su homólogo femenino [...]. Ha de destacarse que no existe un sistema independiente para representar el cuerpo femenino; su imagen se obtiene por modificación de un modelo masculino"[24]. La diferencia entre la expresión historiográfica y la artística estaría dada, en este caso, porque la primera complementa, en tanto que la segunda reforma.

Además de la represión del cuerpo, tan obvia en el modelo femenino, el cronista eludió cuanto pudo las descripciones físicas. En este aspecto, más que de complementariedad ha de hablarse de tratamiento equiparable: la ausencia de retratos físicos de los dos sexos en las descripciones fue compensada por el desplazamiento del interés hacia los aspectos fácticos y éticos. En efecto, sobre María Coronel fueron acumulados adjetivos y anécdotas de orden moral, pero de su aspecto sólo se dijo, con motivo de su boda, que era "de muy gran hermosura" (p. 83) y la apariencia de Guzmán apenas mereció otro comentario que la observación, cuando fue a España a llevar el dinero prestado por el rey de Marruecos a Alfonso X, de que "se avia hecho muy robusto en el cuerpo" (p. 81).

La imagen matrimonial se impuso, asimismo, en el segundo de los episodios nodales, la muerte del primogénito. En esa ocasión, Doña María, como apunté más arriba, no intervino en la decisión y sólo fue mencionada en dos ocasiones: primero, compartiendo la comida con su esposo, quien la mantuvo ignorante del suceso; y, finalmente, ya enterada de la muerte del niño, sí se dio espacio literario al dolor materno, con los rasgos anotados al analizar el episodio.

La función asignada a María Alonso Coronel en el relato de la muerte de su hijo no fue tanto la de madre sino la de esposa y madre: se sublimó el dolor por la pérdida del primogénito en el alegato a la maldad del traidor, apuntalando los valores de la sociedad guerrera, estructurada en torno al vasallaje regio y totalmente subordinada a los valores masculinos.

Por último, luego de muerta doña María, en el resumen con que usualmente los autores sintetizan las virtudes sobresalientes de un difunto, la lista de las bondades de la dama estuvo dominada por el tema de la armonía matrimonial, y se transformó en un breve catálogo de las condiciones de ambos cónyuges que les permitieron construir el linaje:

---

[24] Danielle Jacquart, "La morphologie du corps féminin selon les médicins de la fin du Moyen Age", en *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, I, 1993, p. 93. La traducción es mía.

> "é aunque algunas vezes estuviesen apartados é el uno dellos diese algun mandamiento ó provisyon, nunca se halló quel otro lo revocase [...]. Ansi el uno y el otro se governaron con tanta prudençia que alcançaron tan grande estado é lo sustentaron é dexaron á sus hijos viviendo ellos onradisimamente" (p. 305).

La viñeta se completó con otro consejo de esa pareja arquetípica a la posteridad: ser generosos con criados y con amigos pero no desprenderse jamás de propiedades ni enajenar el patrimonio. Tras el tema del honor y de la fama, se erguían, dominantes, los intereses del patrimonio común de los miembros del linaje.

Observaciones finales

Las observaciones que sugiere este análisis de los fundadores de la casa de Niebla a través de la construcción modélica formulada por Barrantes Maldonado son:

1) El linaje se asentó sobre un modelo matrimonial construido de manera simétrica y complementaria, donde los valores masculinos de fama, bélicos y de subordinación al soberano predominaron y moldearon a los femeninos de cónyuge obediente, guardiana de la castidad matrimonial. El conjunto referido al linaje quedó totalmente sometido a esa construcción ideológica.
2) La dependencia de los ideales femeninos respecto del mundo masculino fue total: en las acciones, en el espacio destinado a cada uno en el relato e, incluso, en los recursos literarios empleados: las numerosas comparaciones agrupadas en torno a los tres episodios sobresalientes de la vida de don Alonso —la victoria sobre la sierpe, muerte de su hijo y muerte propia— no existieron en ningún momento de los dedicados a doña María.
3) Los arquetipos y su difusión responden al concepto de héroe de las ciencias sociales.
4) El relato expone todo el sistema simbólico de la sociedad aristocrática masculina con una monarquía fuerte de fundamentación ético-religiosa. El conjunto fue, pues, ampliamente dominado por los valores de tipo económico-ético-militar sobre los de orden cristiano. Son ideales de conquista que se corresponden con el desafío representado por el continente americano, señalado por el autor en el prólogo.

LOS HÉROES DEL *POEMA DE ALMERÍA* (CASTILLA, SIGLO XII)

(Primera parte)

ISABEL LAS HERAS
(Universidad Nacional de Córdoba)

1. Introducción

1.1. La toma de Almería en 1147

Como sabemos, durante el siglo XII el poder almorávide en la península Ibérica comenzó a desmembrarse, en la década del cuarenta, por la rebelión de los hispano-musulmanes que constituyeron nuevos reinos de taifas, al mismo tiempo que los almohades obligaban al repliegue almorávide en Marruecos.

El imperio de Alfonso VII alcanzaba, por entonces, su máximo esplendor, tras haberse afianzado internamente y así poder retomar con éxito el proceso reconquistador.

En 1146, el Emperador recibió la noticia de la entrada de los almohades en la península después de haber aniquilado al imperio almorávide en el norte de áfrica, razón por la cual algunos musulmanes peninsulares procuraron un acercamiento al emperador leonés. Este no dudó en suspender el ataque a la almedina de Córdoba, donde se había refugiado Ibn Ganiya —Abengania para los castellanos— y recibir el vasallaje que éste le ofrecía a cambio de conservar Córdoba como uno de los reinos de taifas en que se estaba desmembrando el imperio almorávide. Esto dejaba aparentemente firme el dominio de Alfonso VII sobre la ciudad califal. Así fue interpretado en esos momentos, como puede verse en los documentos de la cancillería castellano-leonesa que presentan ese dominio como una verdadera conquista e incluyen a la ciudad como uno de los territorios sobre los que el Emperador tenía hegemonía directa.

Temas medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

Poco tiempo después, se llevó a cabo la conquista de Calatrava, que permitió un avance territorial más seguro que el anterior pues la plaza quedó como baluarte fronterizo en la ribera del Guadiana. Gracias a estos dos hechos —el dominio de Córdoba (producto de acuerdos políticos) y el real avance territorial sobre Calatrava— se pudieron encarar, por entonces, nuevas empresas hispano-cristianas para alcanzar las costas meridionales del Mediterráneo.

Tal como señala la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, cuando Alfonso VII estaba ante las murallas de Córdoba llegó una delegación de la república de Génova, para pedirle que marchase contra Almería. Tras haber hecho un acuerdo con los genoveses, Alfonso envió al obispo de Astorga para que pidiera la colaboración de Ramón Berenguer IV y del conde Guillermo de Montpellier. La campaña quedó establecida para el verano siguiente[1] pues, como sabemos, la corte pasaba generalmente los meses de invierno (noviembre a marzo) en el norte del reino y se movía hacia la frontera en primavera y verano —aunque había excepciones en ese aspecto— de acuerdo con los dictados de la política y de los acontecimientos militares del momento.

La campaña contra los confines de Andalucía era de gran importancia para los hispanocristianos porque les permitiría disminuir el poder del Islam que penetraba nuevamente en la península con el ejército almohade que, el 17 de enero de 1147, entró en Sevilla, después de realizar otras conquistas en la zona central de Al-Andalus. Pero también otras naciones se interesaban por el control de Almería cuya marina, formada principalmente por muladíes, había sido durante dos largos siglos el terror de las costas del Mediterráneo. De ahí la participación de pisanos, genoveses y catalanes en la expedición no sólo para tomar Almería sino también Tortosa, conquista que tuvo lugar inmediatamente después de la almeriense.

La acción llevada a cabo por los genoveses nos ha sido descripta por Caffaro en sus *Annales Ianuenses* y en la *Ystoria captionis Almarie et Tortuose*[2]. Este guerrero, diplomático y escritor genovés ya había estado en España en 1127, para negociar un difícil tratado con Ramón Beren-

---

[1] *Chronica Adefonsi Imperatoris* (edición y estudio por Luis Sánchez Belda), C.S.I.C.-Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1950, # 203-204. De esta edición tomaré todas las citas en latín, mientras que la traducción en castellano de las mismas me pertenece.

[2] Véase *CAFFARO, Annales Ianuenses* (ed. Luigi Tommaso Belgrano), Génova, 1890, (*Fonti per la Storia d'Italia*, vol. XI) y *De captione Almerie et Tortuose* (ed. Antonio Ubieto Arteta), Valencia, 1973, Textos Medievales, 34.

guer III por el que los genoveses se comprometían a pagar los impuestos de sus naves, que anclaban en el puerto de Barcelona. Por su parte, Ramón Berenguer habría de devolverles los cautivos tomados en una precedente ocasión, entre los que se hallaba el hijo de Caffaro. Este volvió a España en 1146, esta vez al mando de la armada que los genoveses enviaron contra los sarracenos de las islas del Mediterráneo y de sus costas, conquistó la isla de Menorca y atacó a Almería —que pidió una tregua—. Durante esa tregua, Caffaro encabezó la delegación que se dirigió a Córdoba para pedir a Alfonso VII su colaboración en la destrucción de Almería, hecho al que ya nos hemos referido.

Diversas fuentes diplomáticas nos permiten saber que, en mayo de 1147 —como otros años en ese mismo mes—, el ejército imperial se reunió en Toledo para adentrarse en el verano en tierras enemigas. De allí se dirigió a las riberas del Guadiana y se instaló en Calatrava, para llegar finalmente en julio a las márgenes del Guadalquivir. En agosto, Alfonso VII se encontraba en Baeza que, junto con Ubeda, le fue entregada por Abengania. El *Poema de Almería* —colofón en verso con el que concluye la *Chronica Adefonsi Imperatoris*— señala que, ese mes, se presentaron ante el Emperador los delegados de Francia, aunque no especifica sus nombres[3].

Si nos atenemos a las palabras de Caffaro, podemos pensar que el jefe de la delegación fue el genovés Otón de Bonovillano, el cual representaría también a Ramón Berenguer de Barcelona, quien se había reunido ya con francos y genoveses anclando su potente flota —junto a la de los otros aliados— en el cabo de Gata. La delegación venía a pedir la colaboración del Emperador y a urgir el pacto firmado un año antes. Según Caffaro, ante el apremio de Otón para que se dispusiese a tomar parte en el cerco de Almería, Alfonso prometió que iría pero tardó mucho[4] y, cuando llegó, las operaciones de asedio ya estaban en marcha[5].

La embajada de Otón no parece coincidir, sin embargo, con lo que narra el *Poema*. En primer lugar, según Caffaro, el embajador genovés se habría presentado a Alfonso a mediados de junio, mientras que nuestro poeta habla de primeros de agosto. Además, según éste, la embajada era de los francos y no de los genoveses. Esto que ha hecho pensar que las embajadas fueron más de una, es decir que los genoveses, cuando aún estaban solos en el cabo de Gata, habrían enviado una (hacia me-

---

[3] *Poema de Almería*, # 324-344, en *Chronica*...

[4] "et uenire dixit, sed moram fecit", *De captione*..., p. 24.

[5] *Ibid*., véase pp. 24-27.

diados de junio) y más tarde (hacia primeros de agosto) —cuando ya se habían unido a ellos los pisanos, catalanes y francos— se envió otra, encabezada por representantes de Ramón Berenguer y del conde de Montpellier. A esta segunda parece referirse el *Poema*.

El ataque, como cuenta Caffaro, fue llevado a cabo por tierra con las tropas del Emperador y por mar con las tropas aliadas. Esto es lógico si se tiene en cuenta que, tal como señala Barton, no existe evidencia de que Alfonso VII u otro de los reyes castellano-leoneses del siglo XII hubieran empleado una flota para sus operaciones militares —recién en el siglo XIII se hablará de barcos usados por la monarquía en empresas militares[6]—. Este autor opina, además, que el retraso del Emperador en dirigirse a Almería desde Baeza pudo deberse a problemas de logística que hacían que no quisiera exponerse a un largo sitio en tierras inhóspitas[7].

Problemas de logística podrían también explicar la licencia dada por Alfonso VII a sus tropas después de la conquista de Baeza, que Caffaro confirma[8] y el *Poema* parece explicar de la manera más lógica: "Ejecutadas y cumplidas todas estas cosas, transcurrido el tiempo de la campaña según la costumbre de los antepasados, los ciudadanos vuelven con la victoria a las murallas paternas, a excepción de unos pocos a quienes retiene la prudencia del rey"[9], aun cuando la *Primera Crónica General* —que en esto sigue al Toledano— deja entrever la existencia de otras razones para esta disminución del número de las tropas del Emperador antes de llegar a Almería[10].

Si hemos de creer al escritor genovés, todo el contingente del Emperador se compuso de mil hombres de a pie y cuatrocientos de a

---

[6] Véase Simon F. Barton, *The aristocracy of Leon-Castile in the reign of Alfonso VII (1126-1157)*, Tesis de Doctorado mimeografiada, University of York, Department of History, 1990, 2 vol., p. 512.

[7] *Ibid.*, p. 519.

[8] "et miserunt legatum Otonem de Bonouillano ad Imperatorem, qui erat apud Bagenciam, et dederat licenciam recedendi exercitu suo, et non habebat secum ultra CCCC milites et pedites mille", *De captione...*, pp. 23-24.

[9] "Omnibus expletis, quae diximus, atque peractis tempore consumpto priscorum more parentum cum palma redeunt cives ad moenia patrum, exceptis paucis, tenet hos solertia regis", vv. 320-323.

[10] "Et ayunto ell emperador su hueste muy grand, et fue muy apoderado, et çérco luego Baesça. Et fueronse dalli algunos de los suyos, de los non tan leales como auie mester...", *Primera Cronica General de España* (ed. R. Menéndez Pidal), Madrid, 1955, p. 660.

caballo[11]; cifras que contrastan, en gran medida, con la descripción que hace el poeta de algunas de las mesnadas que concurrieron a la campaña. Sea como fuere, todos coinciden en que la participación de los contingentes reseñados en el *Poema* fue mucho menor de lo que podría desprenderse de sus versos.

Todo esto explicaría también la posibilidad de una negociación intentada por Alfonso VII con los almerienses, otorgándoles una tregua temporal cuando el ejército imperial instaló su campamento al pie de las murallas de la ciudad asediada, lo cual fue interpretado por los genoveses como un pacto para levantar el cerco y renunciar a la conquista[12].

De este modo, cada uno de los participantes en la toma de la ciudad —que se concretó el 17 de octubre— se la atribuye en ese momento como obra casi exclusiva y trata de ignorar o disminuir la parte que les cupo a los demás en la empresa. No cabe duda, sin embargo, que la intervención de los genoveses, pisanos y francos fue mucho más importante de lo que aparece en el *Poema*, que tampoco nos presenta el desarrollo final de la campaña ni el reparto del botín, incidencias todas que tenemos que tomar de la detallada relación de Caffaro.

Hay que admitir, por lo tanto, que la participación de Alfonso VII no parece haber tenido, desde el punto de vista militar, la envergadura que el *Poema* quiere otorgarle. Todo esto explicaría, a mi entender, el desconocimiento y la inexistencia fuera de la península de manuscritos del *Poema de Almería*, que otorga a las tropas del Emperador toda la gloria del acontecimiento que narra.

1.2. El *Poema*

Con el *Poema* —o *Prefacio— de Almería* termina la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, dividida como sabemos en dos partes: la primera referida al control de las oposiciones internas y, la segunda, a la conquista exterior del territorio, con un esquema eminentemente temático o

---

[11] "infra hoc imperator uenit cum militibus quadragentis et pedites mille", *De captione...*, p. 27.

[12] "Infra hoc sarraceni, de hoc ualde territi, consilium clam ceperunt cum legatis imperatoris, scilicetcum comite Orcegi et cum Garsia rege, et debebant eis dare miliaria morabotinorum centum et auxies exinde dederant. Et propter hoc imperator debebat inde recedere et Ianuenses relinquere.

Consules Ianuensium, hoc audito, consilium fecerunt ut cito sine mora, Deo auxiliante, alio die summo mane sunt consiliati facere bellum introeundi ciuitatem", *ibid.*, pp. 27-28.

ideológico, cuyo objetivo principal responde a características del todo distintas de la obra analística habitual hasta la época de su redacción, el siglo XII.

De tal manera, el cronista va agrupando en ambas partes de su obra hechos que responden a una idea, rebeliones o conquistas, prescindiendo de la fecha en que tales hechos acontecieron. Incluso, parece no dar mayor importancia al hecho de fechar con precisión los acontecimientos que relata, razón por la cual hemos debido recurrir a otros documentos para poder reseñar con mayores detalles la campaña que narra el *Poema* con que concluye la *Crónica*.

Su autor —hasta ahora anónimo— anuncia además (al final de ésta) que, para relatar ese acontecimiento, utilizará la forma poética "*ad maiora conscedentes*"[13], lo que puede interpretarse con un doble significado: el de pasar de la prosa a la poesía y el de elegir un tema mucho más elevado, por su importancia política en la vida del Emperador y por su indiscutible perspectiva épica, pues —como él mismo nos indica— ha elegido como tema de sus versos "la campaña de Almería, porque entonces fue vencida la estirpe de los paganos"[14].

Los 387 versos en los que nos describe esa campaña se cortan bruscamente en medio de la arenga del obispo de Astorga antes de la toma de la ciudad, por razones hasta ahora no develadas. Al referirse a la *Crónica*, Pellicer señalaba que tenía en su poder el códice original al que faltaba un cuaderno, mutilación que consideraba perpetrada por quien esperaba atribuir de ese modo la obra a una persona distinta de su verdadero autor[15]. Sin embargo, es difícil sospechar que la terminación de la *Crónica* y del *Poema*, en donde se leería el nombre del autor verdadero, hubiese sido destruida para suplantarle por otro. Más probable es que Jerónimo Román de la Higuera —a quien Pellicer atribuye este hecho—, al haber encontrado el códice mutilado, fingiese que Julián Pérez, a quien presenta como autor de la *Crónica*, se la atribuía a sí mismo en cierto pasaje de la obra.

Entre los diversos autores posibles propuestos por los estudiosos del tema, los que cuentan con mayor aceptación actualmente son el cluniacense Pedro de Poitiers, secretario de Pedro el Venerable, o al menos

---

[13] *Chronica...*, # 206.

[14] "Ergo quod elegi describam, bella sub Urgi facta, paganorum, quia tunc gens victa virorum", *Poema...*, vv. XII-XIII.

[15] Pellicer y Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, 1868 (reimpresión en 1981), cap. IV, pp. 199-200.

alguien muy próximo a la temática político-religiosa-escriturística de los cluniacenses y Arnaldo, el obispo de Astorga cuya participación en Almería ya hemos indicado. La primera teoría, expuesta por A. Ferrari[16] y aceptada fundamentalmente por Garate Córdoba[17] y J. Gibbs[18], ha sido refutada por F. Rico[19] y, sobre todo, por Salvador Martínez[20], cuyos argumentos parecen concluyentes en muchos aspectos y que no creo necesario analizar aquí.

Ya J. Ferreras había planteado la posibilidad de la autoría del obispo de Astorga[21], opinión retomada por Sánchez Belda en su edición de la *Crónica*. Numerosos documentos del reinado de Alfonso VII atestiguan, en efecto, la cercanía de este obispo a la corte y sabemos de su actuación como embajador para negociar la ayuda de los condes de Barcelona y Montpellier para la conquista de Almería. Además, este prelado es el único citado explícitamente por el *Poema*, que pone en su boca la arenga con la que termina el texto que ha llegado hasta nosotros, tal como he señalado anteriormente. Quienes sostienen actualmente esta hipótesis tienen, sin embargo, distintas opiniones sobre la identidad de ese obispo, que no creo necesario considerar para el objetivo de mi trabajo y será difícil compulsar con documentos, dado que los ejércitos napoleónicos saquearon seriamente los archivos de su catedral.

La mayoría de estos estudios coincide, por otra parte, en considerar que el autor de la *Crónica* y del *Poema* no fue un castellano puesto que escribe muy poco sobre Castilla y los castellanos mientras que, por el contrario, manifiesta un fuerte sentimiento leonés y hace continua referencia a temas y personajes leoneses. Por lo tanto, sería factible que el cronista fuera un leonés o, al menos, hubiera escrito en esa ciudad, que demuestra conocer muy bien, al igual que la de Toledo.

También hay acuerdo sobre la contemporaneidad del autor y el hecho

---

[16] En "El cluniacense Pedro de Poitiers y la *Chronica Adefonsi Imperatoris y Poema de Almería*", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLIII, 1963, pp.153-204.

[17] En *Espíritu y milicia en la España Medieval*, Madrid, 1967, p. 203.

[18] En "Quelques observations sur le '*Poema de Almeria*'", *Societé Rencesvals. IVe. Congrès International*, Heilderberg, 1969, p. 76, Apéndice, p. 10.

[19] En "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Abaco*, 2, 1969, p. 74, nota 127.

[20] En *El "Poema de Almería" y la épica románica*, Madrid, Gredos, 1975.

[21] En *Synopsis histórica chronológica de España*, tomo XVI, Madrid, 1775, Apéndice, p. 10; véase también "Sampiro, Alón y Arnaldo. Tres obispos de Astorga, cronistas del reino de León", *León Medieval. Doce estudios*, León, 1978, pp. 66-68.

narrado, que parece corroborada por la expresión *si complacet imperatori* que encontramos al comienzo mismo del *Poema*, en el verso 8. La obra parece así haber sido escrita en vida del Emperador y obviamente después del cerco de Almería, pudiendo quizás fijarse su redacción entre finales de agosto de 1147 (cerco de Almería) y principios de 1149, en que muere la emperatriz Berenguela, de la que la crónica habla siempre como persona todavía viva.

La expresión *describam bella sub Urgi*, al comienzo del *Poema*, hace pensar que la intención del autor era exponer la guerra de Almería pero el texto que poseemos se refiere sólo a la campaña previa y nada garantiza que el poeta haya cumplido realmente con su objetivo. Más adelante, señala su intención de presentar "*imperatoris proelia famosa*"[22] pero, en realidad, no canta las glorias de Alfonso VII directamente, puesto que se centra en la descripción de los ejércitos y de sus jefes, convocados por el Emperador para la conquista de la ciudad.

Algunos han creído incluso que el poema abarcaba tan sólo la enumeración de las tropas y de las grandes figuras que tomaron parte en dicha empresa. Para sostener esta hipótesis, se apoyan en el fragmento del *Poema* que hoy nos queda y en el final de la parte en prosa donde la *Crónica* anunciaba: "hemos decidido exponer del siguiente modo qué caudillos de los francos e hispanos acudieron al asedio de antemano proyectado"[23]. Otros consideran que estas palabras se refieren sólo al principio del *Poema* y no a todo, puesto que el fragmento conservado no contiene ni siquiera los nombres de los jefes franceses y, en cambio, expone la toma de Andújar, Baños, Bayona y Baeza, y cómo el Emperador las confió al conde don Manrique, con otras referencias que exceden la mera enumeración de los caudillos.

Nada se nos dice tampoco, en ese párrafo, de la participación de los genoveses y pisanos aunque el autor conoce bien la presencia de las dos repúblicas italianas, pues ya antes había hablado de la legación genovesa y, hacia el final del *Poema*, vuelve a decir "y el pueblo pisano viene al mismo tiempo que el genovés"[24].

El hecho concreto es que parece haber cierta desconexión entre los anuncios hechos por la parte prosística de la *Crónica* y el texto del *Poema* que ha llegado hasta nosotros.

---

[22] *Poema*..., vv. VI-VII.

[23] " qui duces vel Francorum vel Hispanorum ad praedictam obsidionem venere, dicere hoc modo instituimus", # 206.

[24] "et gens Pisana venit insimul et Genuana", v. 333.

Todo el tema de los versos que conocemos se centra así en la descripción de los caudillos y sus respectivos ejércitos, convocados por Alfonso VII para conquistar Almería. Tal vez una circunstancia banal, como el hecho de que Alfonso VII diese licencia a sus mesnadas después de la conquista de Baeza —como señala el *Poema*— o el que éstas, por razones que desconocemos, le abandonasen, como sugiere la *Primera Crónica General* —tema al que ya me he referido—, privó a la gente venida de toda España de la gloria de vencer a los moros de Almería, gloria que el poeta no quiso negarles. He aquí una nueva hipótesis sobre la composición del *Poema* y, en especial, de la parte final y de su integridad: es posible que el *Poema* haya sido concluido sin la descripción de la toma de la ciudad para no disminuir la gloria de los que había cantado en sus versos y después no participaron en el asalto final.

La veracidad del *Poema* es innegable en líneas generales: los caudillos citados son personajes reales cuya presencia en la campaña de Almería en 1147 está atestiguada documentalmente en la mayoría de los casos. Baeza fue conquistada antes que Almería, pero la conquista de Andújar —de la que habla el *Poema*— no aparece citada ni en la historiografía ni en los documentos de la época. Además, el autor no nos informa cuándo ni dónde tuvo lugar la acción principal descripta. Hay sólo dos indicaciones ("*maius est mensis*", en el verso 51 y "*augusti coepta fuerat*", en el verso 324), que bastan para recordarnos que se trata de un poema histórico, pero ambas fechas no coinciden con el verdadero desarrollo cronológico de los acontecimientos, según lo que sabemos por otras fuentes diplomáticas.

Así, pues, por un lado, fidelidad histórica, fruto de la proximidad a los hechos y, por otro, reconstrucción poética de dicha realidad —o sea las dos coordenadas de la épica castellana, que hacen que el *Poema de Almería* sea algo más que una *crónica rimada,* algo más que una relación histórica de los personajes participantes en el cerco de Almería—. Por esto ha atraído tanto a los literatos que ven en él la diferencia entre lo que pudo ser la versión histórico-prosística de un hecho y la versión histórico-poética del mismo. Además, estos especialistas encuentran en los aspectos técnicos del *Poema*, por ejemplo, uno de los preceptos básicos de las artes poéticas: la *ampliatio*, que fue considerada como el principal objetivo de la poesía narrativa. En su sentido propio, esta figura significaba el desarrollo de un tema que se presentaba en un estado embrionario o la prolongación del mismo con nuevas noticias verdaderas (historia) o ficticias (leyendas épico-hagiográficas).

Por lo que se refiere a los poemas épicos latinos, no cabe la menor duda de que muchos de ellos son fruto de la ampliación de noticias orales

o escritas. Sin embargo, no parece probable que el autor del *Poema de Almería* haya tomado las noticias que nos presenta —tanto en la *Chronica* como en el *Poema*— de fuente escrita alguna aunque tampoco puede excluirse esto absolutamente. Lo cierto es que el *Poema* constituye una grandiosa *ampliación* de los rutinarios preparativos para la batalla de Almería. Los elogios de los caudillos y sus mesnadas, en los que el autor usa todas las figuras retóricas disponibles, no son más que otros tantos aspectos de la *ampliatio*.

Entre los varios artificios literarios derivados de esta figura, nuestro poeta usa la *interpretatio* o *repititio*, como había sido llamada antes, por la que se dice la misma cosa *sed commutate*. A esta figura responde la disposición de su desfile épico, donde una y otra vez nos presenta, cortados por el mismo patrón, los diversos ejércitos, cada uno de ellos seguido de sus capitanes.

Tal como nos recuerda Salvador Martínez, nombrar los caudillos que tomaron parte en la batalla no es una nota que aparece por primera vez en el campo de la épica con nuestro *Poema*, pues los mayores poetas épicos —Homero, Virgilio, Estacio— usaron ya esta técnica que también encontramos en Ermoldo cuando —antes de contarnos el ataque sobre Barcelona— nos da los nombres de los jefes y las tropas que participaron bajo el mando del hijo de Carlomagno[25].

Entre los antecedentes del *Poema de Almería* que usaron esta técnica, Salvador Martínez menciona especialmente dos poemas de la segunda mitad del siglo XI, el *Carmen de bello saxonico* y el *Panegyricus Berengarii*[26], y analiza detenidamente el *Poema de Fernán González* en el que hallamos la misma disposición de caudillos y tropas que en nuestro *Poema*, al propio tiempo que los respectivos elogios de cada uno de ellos. Las pequeñas diferencias que encontramos entre ambos (número de los cuerpos del ejército, prioridad entre los jefes y las mesnadas) no quitan su fundamental semejanza estructural[27].

El *Poema de Almería* no es, por lo tanto, más que un "catálogo de las huestes" o sea un *dénombrement épique*, como ha denominado Faral este *topos* de la poesía épica[28], es decir, una técnica literaria que, con el pre-

---

[25] Véase *op. cit.*, p. 238 en la que, además, señala en la nota 49 de una manera especial, por su singular parecido con la del *Poema de Almería*, la reseña épica que Silio Itálico presenta en el libro III de su obra *Punica*.

[26] *Ibid.*, pp. 239-240.

[27] *Ibid.*, pp. 142 y ss.

[28] Véase E. Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Age*, París, 1924, p. 85.

texto de la reunión de tropas antes de la batalla, los poetas aprovechaban para cantar la gloria de los participantes.

Por otra parte, mientras las crónicas extranjeras recogen abundantemente los poemas del tiempo, las hispanas —tanto en latín como en castellano— se muestran avaras en noticias poéticas, por lo que la presencia del *Poema de Almería* al final de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* es algo no común en el momento de su redacción y ha sido otra de las razones por las que numerosos literatos se ocuparon de estudiarla desde ese punto de vista. Actualmente, ha llamado también la atención de los filólogos pero son escasos los estudios que lo consideran desde el punto de vista histórico y, en este caso, generalmente sólo toman en cuenta sus datos para establecer los acontecimientos del reinado de Alfonso VII, más en su aspecto cronológico que en su significado profundo.

Ya he señalado, sin embargo, cómo el autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* da prioridad en su obra a la idea-eje de cada parte y sólo en segundo orden a la estructura analística. Puesto que su fin primario —como se demuestra así claramente— es la ilustración de una idea y no la disposición ordenada de unos hechos, la presentación que haga de ellos y de los personajes que allí actúan nos da, de manera indudable, una valoración de los mismos. Esto implica la importancia que se les otorgaba en el ámbito cortesano del momento, dada la contemporaneidad del autor con los hechos que narra y su proximidad a la corte.

De este modo, el hecho de que el *Poema* alabe especialmente a algunos personajes mientras ignora a otros —a pesar de su conocida participación en la campaña— nos hace conocer el lugar que ellos ocupaban en la escena política del momento. El objetivo del presente trabajo es, justamente, estudiar esa presentación buscando analizar los personajes que el poeta ha seleccionado para resaltar sus hazañas en la campaña de Almería, las características que el *Poema* les otorga y los medios de los que se vale para hacerlo.

2. Los personajes presentados

2.1. Los preparativos para la campaña

Tras un prólogo de 13 versos —enumerados en la edición de Sánchez Belda con números romanos—, en el que después de las invocaciones previas se enuncia el tema del *Poema*, éste presenta en los cincuenta versos siguientes un desarrollo general del mismo, comenzando por se-

ñalar la reunión de hispanos y francos para la conquista de Almería[29] y el llamado a la lucha hecha por los obispos de León y Toledo, así como la respuesta a esa convocatoria.

Si tenemos en cuenta que el poeta ha planteado como tema central de su obra la exaltación de la figura del Emperador, puede resultarnos extraño que ésta merezca sólo cinco versos del *Poema* (del 3 al 7), en los que indica: "Fue jefe de todos el rey toledano/ Tal era Alfonso, que tiene el nombre de Emperador,/ émulo de las hazañas de Carlo[magno] al cual corresponde equipararle/ Iguales fueron en linaje e iguales en la fuerza de las armas;/ parecida fue la gloria de las guerras realizadas por ambos".

Esta equiparación a Carlomagno ha sido interpretada por algunos autores como una prueba de que Alfonso había tomado el imperio de Carlomagno —y no el germánico— como modelo del suyo, tema que no corresponde a nuestro análisis actual[30]. Sí me parece interesante señalar que el poeta pone a la "perversa peste de los moros" como testigo de la gloria de las guerras de Alfonso que acaba de resaltar[31].

Es posible, además, pensar que el *Poema* no se detiene más en la figura del Emperador porque presentar el esplendor de la hueste que se dirige a Almería y el poder de los jefes que están a su frente, ha sido el modo elegido para glorificar a quien ha logrado reunir a todos bajo su mando, tras las dificultades, al comienzo de su reinado, para controlar a muchos de ellos.

Con excepción de la figura de Arnaldo —el obispo de Astorga a quien mencionará más adelante el *Poema*—, los demás prelados son sólo señalados de un modo muy genérico en los versos siguientes (23-49), que se refieren a la presencia de los "obispos todos de León y de Toledo", de los cuales no especifica ni siquiera el nombre.

Si tenemos en cuenta la importancia que el apoyo del episcopado ha tenido durante el reinado de Alfonso —quien acrecentó su poder y los convirtió en pieza imprescindible de la organización política del reino— y que la reanudación de la guerra contra los musulmanes satisfacía las aspiraciones del alto clero peninsular y de Roma, llama la atención que, al referirse a los obispos, en esta ocasión el *Poema* lo haga de un modo

---

[29] "Convenere duces Hispani Francigenaeque:/ per mare per terras Maurorum bella requirunt", vv. 1-2.

[30] Sobre el mismo puede verse José Luis Bermejo Cabrera, "En torno al Imperio Hispano Medieval", *Anuario de Historia del Derecho Español*, LIX, 1989, p. 738.

[31] "Extitit et testis Maurorum pessima pestis,/ quos maris aut aestus non protegit, aut sua tellus", vv. 8-9.

tan general. Más aún si se considera que todos los estudiosos coinciden en señalar como autor de la obra a un miembro del clero muy ligado a la orden de Cluny, cuyos miembros ocupaban gran parte de las sedes episcopales en ese momento.

Dado que el *Poema* se redacta dentro del período en que se produce en la península la jerarquización de las sedes arzobispales y episcopales y que el avance de la Reconquista, al restaurar sedes con sensibles variaciones sobre las de la época visigoda, ha establecido una nueva articulación de las mismas a todos los niveles, con los consiguientes conocidos conflictos, es posible también que esta ausencia de elogios y de nombres concretos sea un reflejo de esa situación dentro de la Iglesia, a la que no es ajena la intervención de Alfonso VII y sobre la que no creo necesario extenderme en esta oportunidad.

2.2. Las mesnadas y sus jefes

La reseña épica que presenta inmediatamente después a los pueblos y caudillos empieza en el verso 51 y continúa ininterrumpidamente hasta el 281, donde recién comienza el relato detallado de la campaña. No cabe duda, por lo tanto, que el centro intencional del *Poema es* la presentación de los pueblos y los jefes pertenecientes a la nobleza laica. La reseña describe primero las mesnadas de los distintos reinos —gallegos, leoneses, asturianos, castellanos y extremeños— y, a continuación, los jefes de cada una de ellas, con excepción de los castellanos de quienes el poema dice que no tienen más jefe que el Emperador.

Luego se presenta a los toledanos, pero sin mencionar sus mesnadas; sólo se indica que su jefe es Alvaro sin señalar otro detalle de su persona más que el hecho de ser hijo de Alvar Rodríguez y nieto de Alvar Fáñez. Pareciera así —como veremos más adelante— que la referencia fuera sólo un pretexto para una digresión sobre Alvar Fáñez y el Cid, que acentúan con su prestigio el contenido épico del poema en una inflexión (vv. 208-229) antes de presentar no ya a las mesnadas acompañadas por sus jefes sino a los otros poderosos guerreros que el *Poema* describe seguidos o no por sus mesnadas.

Llama la atención que, en esta reseña épica, los infantes reales sean nombrados sólo en ocasión de presentarse a sus respectivos ayos o tutores. Incluso, el primero en ser nombrado no será el primogénito sino el infante Fernando. El *Poema* indica que acompaña al conde de Traba

—quien conduce las mesnadas gallegas— y agrega: "Si vieras a éste pensarías que ya era rey/ brillando a la vez con la gloria real y la condal"[32].

También se refiere, a esta participación del futuro Fernando II de León, la primera estrofa del romance anónimo sobre el almirante catalán, don Galcerán Guerau de Pinós, al decir: "El infante don Fernando -estando sobre Almería,/ el conde de Barcelona- mucho le favorecía"[33].

Nada sabemos de la presencia en la campaña del futuro Sancho III de Castilla aunque el *Poema* —al relatar la participación de don Gutierre Fernández de Castro (en el v. 267 y ss.)— señala como su principal virtud el ser ayo del infante. Este silencio sobre el primogénito puede haberse debido a su ausencia en Almería pero no sería tampoco ilógico pensar en una intención consciente del autor, quien mostraría así su leonismo.

No olvidemos que, en el momento en que se supone redactado el *Poema*, ambos infantes actúan ya con vistas a sus reinos y en su entorno funciona todo un aparato político-administrativo, al mismo tiempo que se mantiene la peculiar organización del imperio de su padre[34]. En 1145, al hacer una donación a la iglesia de Calahorra, Sancho —para quien se había creado un reino en Nájera— se autodesigna "*ego rex Sancius*"[35], denominación con la que aparece también, en 1148, en las donaciones hechas a Sahagún y al confirmar, en compañía de su padre, un documento de su tía ese mismo año[36]. En 1149, en una concesión a Santa María de Nájera, tras la confirmación de *Adefonsus imperator*, leemos "*Ego rex Sancius, Adefonsi Imperatoris filius, quod fieri iussi, robore propio confirmo*"[37] y, en 1151, otro documento señala: "*imperante Ade-*

---

[32] "Hunc si videsses fore Regem jam putavisses/ Gloria regali fulget simul et comitali", vv. 64-65.

[33] *Romancero* de Durán, *B.A.E.*, t. XVI, 1851, p. 212, n° 1.224, citado por Salvador Martínez, *op. cit.*, p. 110.

[34] Es interesante ver, en este aspecto, cómo en la confirmación de los documentos se entremezclan los cargos correspondientes a una y otra instancia. Así, por ejemplo, en uno de 1149 podemos ver como confirmantes a Nunus Petriz, alferiz imperatoris, Martinus Muniz, maiordomus regis, Gundisalvus Rodriguiz, alferiz regis y Comes Poncius, maiordomus imperatoris, entre otros (véase Julio González, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, C.S.I.C.-Escuela de Estudios Medievales, II, 1960, p. 13).

[35] Julio González, *op. cit.*, doc. 1, p. 9.

[36] Fernández Flórez, *Colección de Sahagún*, IV, núms. 1.299-1.300 y Fernández Catón, *Colección catedral de León*, núm. 1.457, citados por Manuel Recuero Astray, "El reino de León durante la primera mitad del siglo XII", en *El reino de León en la Alta Edad Media*, IV. *La monarquía (1109-1230)*, León, 1993, p. 71, nota 211.

[37] Julio González, *op. cit.*, doc. 3, p. 12.

fonso Leone et Castella, et Gallecia, et Toleto et Baeza; et Sancio rege filio suo sub eo regnante in Castella..."[38]. Además, desde 1153, Sancho comienza, con el consentimiento de su padre, a pagar a aquéllos que le servían.

Al mismo tiempo, Fernando se encontraba ya rodeado de quienes serían sus futuros colaboradores. En 1152 —cuando ya era habitual que Sancho y Fernando acompañaran a su padre y recibieran el título de *rex*—, en una carta de Sancho, tras la confirmación de éste y su signo real aparece la de la hermana del Emperador y, a continuación, la de *Rex Fernandus, filius imperatoris*[39], expresión que se repite en 1157, viviendo aún el Emperador[40]. Es posible, por lo tanto, que la separación posterior de los reinos —tras la muerte del Emperador— estuviera prevista con bastante anterioridad. Más aún si tenemos en cuenta que en el concilio celebrado en Valladolid en 1155, esa idea fue defendida por los grandes representantes de la nobleza castellano-leonesa, tales como Fernando Pérez de Traba o Manrique de Lara que, al igual que los más importantes confirmantes de los documentos señalados anteriormente, se encuentran entre quienes formarán parte de la corte de Sancho y Fernando y serán elogiados en el *Poema* objeto de nuestra atención.

El distinto tratamiento que éste hace de la figura de ambos infantes podría, por lo tanto, ser reflejo en esta circunstancia del leonismo de su autor. Del mismo modo que la poca mención de éstos se condice, a mi entender, con su clara intención de no referirse tanto a la familia real como a los máximos representantes del poder nobiliario que se ha ido imponiendo a mediados del siglo XII. El primero de los cuales será Fernando Pérez.

Fernando Pérez

Del mismo modo que el orden en que se nombra a los infantes no se relaciona con el sucesorio, tampoco la presentación de los caudillos se hace de acuerdo con la importancia que el *Poema* les otorga en la descripción de sus características. Ya he indicado que los cuatro primeros nos son presentados tras la descripción de las mesnadas de los pueblos que cada uno de ellos rige. Fernando Pérez, hijo de Pedro Froilaz —el

---

[38] *Ibid.*, doc. 4, p. 14.

[39] *Ibid.*, doc. 6, p. 17.

[40] *Ibid.*, doc. 20, p. 41; 26, p. 51 y 29, p. 57.

ayo del Emperador— y uno de los personajes más influyentes en la primera mitad del siglo XII es, por entonces, conde de Traba, nombre que no se aplica al linaje en los documentos del siglo XII y XIII[41]. En la época, aparece asociado al título condal y, como tal, lo tiene ya Pedro Froilaz y luego dos de sus hijos: nuestro Fernando y Rodrigo, primogénito del segundo matrimonio. Desde tiempos de Fernando II, los descendientes de Pedro Froilaz no aparecen ya con el título de condes de Galicia y para designarlos se hace referencia a otros territorios, el más frecuente de los cuales es el de Trastámara.

La *Crónica Adefonsi* relata en sus comienzos (# 5) cómo Pedro Froilaz se presentó al rey en Zamora —junto con los hijos de su segundo matrimonio— a los pocos días de su proclamación, mientras que el mismo párrafo coloca a Fernando —hijo del primer matrimonio— junto a la reina de Portugal, doña Teresa, en la entrevista en la que (al comienzo del reinado de Alfonso) se establece la paz entre ambos. Más adelante, el cronista señala cómo el rey de Portugal es expulsado por Fernando al intentar invadir Galicia (# 75) y las fuentes documentales lo muestran al lado del Emperador en la campaña de Tuy, en la conquista de Oreja y en la de Coria. Estas atestiguan también que tomó parte en la correría de 1144 y estuvo en la conquista de Córdoba en 1146 así como en la de Almería. La última mención de Fernando Pérez que se encuentra —en documentos del Emperador— es del 4 de noviembre de 1154.

Su presencia en la corte, donde residió con frecuencia desde 1144 hasta su muerte en 1155, queda también atestiguada documentalmente. Es digno de notar el ensalzar de este gallego porque, a pesar del rápido alineamiento de la alta nobleza de ese origen en el partido de Alfonso Raimúndez frente al de Alfonso el Batallador —quizás en aras de su independencia— en la corte se encontraban sobre todo magnates laicos de León y Castilla y, en menor medida, representantes de Galicia y el Trans-Duero. La menor presencia de estos nobles no implica, sin embargo, que ellos no fueran inmensamente poderosos en este momento en que se encuentran en plena formación los linajes familiares pero sí que algunos no participaban de los beneficios directos emanados del poder político. No es éste el caso de Fernando Pérez, testigo en no menos de 172 cartas reales[42], que estuvo presente en todas las grandes campañas

---

[41] Tal cómo señalan Carmen Pallares y Ermelindo Portella en "Aristocracia y sistema de parentesco en la Galicia de los siglos centrales en la Edad Media. El grupo de los Traba", *Hispania*, 185, 1993, pp. 823-840, quienes sostienen que los Traba no constituyeron un linaje, entendiendo por tal una "casa" o grupo de descendencia en cuyo funcionamiento adquieren un caracter dominante el aspecto agnaticio y la primogenitura.

[42] Véase Barton, *op. cit.* pp., 414-415.

de reconquista durante el reinado de Alfonso VII y fue tutor del infante Fernando, a quien —como hemos visto— el *Poema* hace referencia cuando presenta al conde en marcha hacia Almería, junto con los gallegos que gobierna[43].

Ramiro Froilaz

Tras la presentación de los gallegos y su jefe, el *Poema* se detiene largamente en la de los leoneses (vv. 68-86) y en quien los acompaña (vv. 87-99): el "admirable conde Ramiro", es decir Ramiro Froilaz, uno de los dos nobles que más elogia el *Poema*. Ramiro figura ya en la corte de doña Urraca y, a pesar de haberse mostrado en un comienzo como opositor a Alfonso VII, se presentó a éste después que los rebeldes de la ciudadela real de León se rindieran. Actuó así de la misma manera que una substancial parte de la nobleza leonesa[44] y sirvió luego al Emperador tanto en la corte como en la guerra.

Fue alférez real en 1132 y 1133, estuvo en Zaragoza con Alfonso en 1134, asistió a las conquistas de Oreja y Coria, a la correría del año 1144 y a la primera entrada en Córdoba, según se comprueba por el gran número de documentos en que aparece —hasta 1157— como testigo. Tras la muerte del Emperador, tuvo también gran influencia en la corte de Fernando II.

Muestra de su poderío e influencia durante el reinado de Alfonso VII es el hecho de ser citado como *tenente* de, por lo menos, veinticinco lugares en la región de León, desde Villafranca del Bierzo —en los bordes de Galicia— hasta Cifuentes de Rueda, cerca de la misma ciudad de León. Sin duda, la influencia del conde Ramiro en el área de León debe haber sido tan grande que el escriba que redactó una carta privada en 1145 puso simplemente "*Comes Ramirus hic et ubique*"[45].

En lo que toca a la conquista de Almería, sólo podemos decir que, si bien aparece entre quienes confirman el documento dado el 11 de julio de 1147 en Calatrava —donde se encontraba el ejército— no lo hace en el posterior de Andújar ni en los dos de Baeza, antes y al regreso de la toma de Almería. Meses después confirma el documento dado en Palencia, por

---

[43] "Strenuus hanc sequitur turbam Consul Fredinandus/ regali cura moderando gallica iura / Imperatoris erat nati tutamine fultus", vv. 61-63.

[44] *Chronica...*, # 4.

[45] Citada por Barton, *op. cit.*, p. 397.

el cual Alfonso VII amplía las donaciones hechas a la iglesia de León y en cuya datación se recuerda que ese fue el año de la conquista almeriense[46]. Casó en primeras nupcias con doña Inés Alfonso, hermana del conde Pedro Alfonso quien, a su vez, casó con María Froilaz. Ambos eran, por lo tanto, doblemente cuñados por estar casados cada uno con la hermana del otro. Circunstancia no excepcional entre los héroes del *Poema*, que no hace más que reflejar el entramado de la alta nobleza peninsular de esa época.

Pedro Alfonso

Tras describir en los vv. 101-112 las mesnadas asturianas, el *Poema* se detiene largamente (vv. 113-124) en la presentación de su jefe y de su esposa, indicándonos que —a pesar de sus méritos previos— Pedro Alfonso no era aún conde en el momento de la campaña de Almería[47] pero que su intervención en ella hará que le sea otorgada tal dignidad[48]. El hecho que recién después de esa fecha confirme los documentos como conde concuerda con lo afirmado por el *Poema*.

Este caudillo asturiano, hermano de Inés Alfonso, la esposa de Ramiro Froilaz —a quienes acabamos de referirnos— se presentó a rendir homenaje a Alfonso VII junto con el primer grupo de la nobleza leonesa, liderado por el conde Suero Vermúdez, que fue a León sólo tres días después de la muerte de la reina Urraca[49]. Muy joven, alcanzó el cargo de alférez que desempeñó en 1129 y 1130 y junto con su tío Suero Vermúdez y el obispo Arias de León arreglaron, alrededor de 1135, la paz con el rebelde conde asturiano Gonzalo Peláez, en la campaña contra el cual tomó parte, habiéndolo incluso apresado en una oportunidad en 1133[50]. Desde 1140, aparece en casi todos los actos de la corte y, por los documentos, se puede deducir que asistió a la campaña de Andalucía en 1144, al primer cerco de Córdoba y a la campaña de Almería, encontrándose entre quienes confirman (junto al Emperador) el documento dado

---

[46] S. García Legarreta, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, Oviedo, 1962, p. 400, citado por Manuel Recuero Astray, *op. cit.*, p. 69.

[47] "Nondum Consul erat, meritis tamen omnibus est par", v. 114.

[48] "In reditu factus Consul, sic Consulis actus/ obtinuit meritis, magno ditatus honore", vv. 119-120.

[49] *Chronica...*, # 2.

[50] *Ibid.*, # 43, 44 y 38.

en Baeza el 25 de noviembre de 1147, al regreso de esa campaña. Su cercanía a la corte se manifiesta también en el hecho de haber acompañado el cadáver de doña Berenguela cuando fue enterrada en Santiago y estar presente al hacerse entrega del mismo.

Asistió, además, a las campañas de Alfonso VII por Andalucía en 1150, en las que también participaron los dos nobles que hemos visto al frente de las tropas leonesas y gallegas, pues todos confirman la donación que el Emperador hizo a su cocinero "*super Gaen, quando Imperator tenuerat Cordubam circundatam*"[51]. Al año siguiente, estuvo en la campaña en la que Alfonso VII volvió sobre Jaén, donde esperaba incluso las naves *francorum* que debían venir sobre Sevilla pues —una vez establecidas ese año en el tratado de Tudillén las líneas fundamentales de la expansión de Castilla y de Aragón— era preciso mantener la proyección territorial de la monarquía castellana. Para ello era imperioso defender Almería donde la presencia cristiana era precaria.

En los años siguientes, Pedro Alfonso siguió fielmente al Emperador, asistiéndole en las campañas de los últimos años de su vida y como conde de Asturias sigue figurando en los documentos de Fernando II hasta 1170.

Tal como he señalado, el Poema dedica, además, tres versos (del 122 al 125) a resaltar por sí misma la figura de María Froilaz, de quien dice: "*Regalique pia fulgens uxore Maria,/ Nata fuit Comitis, merito fiet Comitissa,/ Gemma suae gentis, sic erit per saecula phoenix*". Esta actitud del poeta, que no repetirá con otras consortes es, a mi entender, un modo de marcar los lazos con los otros miembros más importantes de la nobleza —a los que ya se ha referido— puesto que María es hermana de Ramiro Froilaz, el conde leonés que —como ya hemos visto— está a su vez casado con Inés Alfonso, hermana del conde asturiano.

Ponce de Cabrera

Después de haber hecho el elogio de quienes representaban en aquellos momentos el poder en Galicia, León y Asturias, el *Poema* se detiene en las mesnadas castellanas que presenta a continuación sin más jefe que el Emperador, como ya he señalado. Luego aparecen los extremeños (vv. 144-162) y su jefe Poncio (vv. 163-184), quien —al igual

---

[51] Fernandez Catón, *op. cit.*, V, núm. 1.462, citado por Manuel Recuero Astray, *op. cit.*, p. 72, nota 218.

que Pedro Alfonso— es comparado con héroes bíblicos pero, en este caso, a ellos se agregan otros héroes clásicos, comparaciones ambas que no se repetirán y a las que me ~eferiré en la segunda parte de este estudio.

Este conde Ponce es Ponce Giraldi, quien formó parte del séquito que acompañó a doña Berenguela en su viaje de Cataluña a Castilla para contraer enlace con Alfonso VII. La primera noticia suya la tenemos en un documento de 1129 en que firma como ricohombre en una donación a la iglesia de Astorga. Sin el título de conde aparece en documentos de 1136 y en el de 1139, que demuestra su presencia en el sitio de Oreja. También se comprueba su participación en la campaña de Coria pues aparece confirmando un documento de junio de 1142, escrito durante el mismo cerco. Asistió a la entrevista del Emperador con García de Navarra en noviembre de 1146 y es probable que estuviera también en la entrada de Córdoba del mismo año, pues estaba con el Emperador al regreso de esa campaña.

Su presencia en la conquista de Almería se testifica con el ya citado documento de Baeza del 25 de noviembre de 1147 y por otro del 18 de noviembre de 1153, en el que el Emperador le otorga el castillo de Albuera "*pro bono et fideli seruitio quod michi fecistis in Almaria et in aliis locis multis, in partibus scilicet Christianorum, atque Sarracenorum...*"[52].

La tenencia de Cabrera, que le dio el nombre por el que comúnmente se le conoce, parece haber sido uno de los primeros regalos del rey al joven noble. Esa región, que se encuentra hacia el sudoeste de la ciudad de Astorga, es —como ha señalado Barton— un ejemplo de los, a veces, temporarios controles ejercidos por los magnates sobre sus *tenencias* puesto que ella había sido entregada por el rey a Ramiro Froilaz al menos desde 1129 y, tras el gobierno de la misma por Ponce Cabrera hasta 1146, su control pasó aparentemente a Vela Gutiérrez, hijo del conde Gutierre Vermúdez. En este caso, la transferencia bien puede haber sido iniciativa del propio conde Ponce pues su hija, Sancha Ponce, casó con Vela Gutiérrez en el transcurso de los años 40 y el control de Cabrera debe haber sido un regalo de bodas del conde a su nuevo yerno aunque también era necesaria, sin duda, la sanción regia[53].

Ponce de Cabrera es también citado como señor de Zamora desde 1142, de Melgar desde 1146 y de Malgrat desde 1148, año en que tiene la *tenencia* de Salamanca junto con el conde Rodrigo Pérez de Traba. El

---

[52] Citado por Barton, *op. cit.*, p. 386.

[53] Barton, *op. cit.*, p. 394.

que dos nobles tuvieran en común una tenencia no era infrecuente por entonces y siete años antes el conde Ponce tenía aparentemente la mitad de la ciudad de Astorga con Ramiro Froilaz[54]. Vemos así nuevamente la estrecha relación entre los nobles que dirigen las mesnadas que el poeta de Almería describe, relación que se confirma también con el casamiento de Ponce de Cabrera con María Fernández de Traba, hija del conde don Fernando —a quien hemos visto acaudillando las tropas gallegas en marcha hacia Almería—. Hijo de ambos fueron, entre otros, Fernando Ponce, alférez mayor de Fernando II y gobernador de Zamora y Sancha Ponce quien —como ya hemos visto— casó con Vela Gutiérrez, mayordomo mayor de Fernando II.

El conde Ponce fue mayordomo de la corte desde, al menos, el 4 de mayo de 1145 y atestiguó casi todos los diplomas emanados de la cancillería imperial hasta la muerte de Alfonso VII el 21 de agosto de 1157, lo que demuestra su presencia constante en la corte, en la que continuó posteriormente como mayordomo hasta 1167.

No extraña, por lo tanto, que sea quizás el más elogiado por el poeta de Almería, ya que Ponce como mayordomo, primero de Alfonso VII y después de su hijo, fue uno de los cortesanos más influyentes, por cuyas manos es posible que pasara la obra objeto de nuestro estudio.

Fernando Yáñez

A partir del verso 168, el *Poema* invierte el orden de presentación de las tropas: ya no describe, en primer término, a las mesnadas y, en segundo lugar, a aquéllos que las dirigen. La mirada del poeta se volcará ahora directamente hacia los caudillos, comenzando por el noble gallego Fernando Yáñez —o Juanes—, *dux Limiae*, a quien presenta acompañado de sus hijos y elogia en los vv. 186-199, mientras que, en los tres siguientes, sólo indica que "puesta en pie de guerra le seguía toda Limia, y él se alegra de reunir numerosos pueblos de la frontera y el rey se congratula de recibir tantos guerreros"[55].

Fernando Yáñez figuraba ya en la corte de doña Urraca y asistió a la reunión de Santiago, convocada por ella en 1112 para tratar sobre la guerra al rey aragonés. Cuando la reina se presentó en Galicia en 1115,

---

[54] *Ibid.*, p. 398.

[55] "Hunc bello mota sequebatur Limia tota,/ Extremi populos sibi gaudet iunguere multos,/ militibus tantis, gratulatur rexque receptis".

abandonada por todos, fue uno de los primeros en ponerse a sus órdenes y de los que salieron fiadores de la palabra dada por doña Urraca a Gelmírez para tranquilizarle sobre sus intenciones. Siguió siempre su partido y luego el de su hijo, a quien se presentó en Zamora en 1126[56].

Enfrentó a Alfonso Enríquez cuando éste penetró en Galicia por las tierras de Tuy y Limia y fue enviado por el rey en socorro de Ibn Hamdin cuando, en 1146, Abengania lo sitió en Andújar[57]. Su presencia en la campaña de Almería se comprueba porque confirma el documento dado por el emperador en Baeza, el 25 de noviembre de 1147. En 1151, tomó parte en la expedición de ese año contra Jaén y, en el siguiente, estuvo en Lorca con el Emperador. Gobernó Talavera, Maqueda y Montoro durante el período 1143-1154 y es interesante ver cómo —cuando dejó el control de la tenencia andaluza de Montoro, después de una larga carrera de leales servicios a la Corona— el distrito no pasó a su hijo Pelayo Corvo, sino al castellano Nuño Pérez de Lara[58], hermano de Manrique a quien el *Poema* presenta como gobernante de las plazas tomadas durante la campaña de Almería, como veremos más adelante.

Alvar Rodríguez

Los versos siguientes (204-232) parecen, como ya he indicado, una disgresión donde los personajes sobre los que se quiere realmente hablar son el Cid y Alvar Fáñez, para lo cual la presentación de Alvar Rodríguez es un simple pretexto. En efecto, el poeta se refiere a éste sólo en el primer verso, al decir: "He aquí que viene Alvaro, el hijo del poderoso Rodrigo"[59] e inmediatamente comienza a elogiar a su padre —Rodrigo Alvarez[60]— y luego, durante veinte versos[61], a Alvar Fáñez, a quien presenta como abuelo de Alvaro Rodríguez. Salvador Martínez piensa que "la presencia de Alvaro en la campaña suscita en la mente del poeta el recuerdo de otro Alvaro, el cual ha sido abuelo de éste; de modo que se olvida de decirnos casi nada del nieto, objeto inmediato de sus versos,

---

[56] *Chronica...*, # 5.

[57] *Ibid.*, # 195.

[58] Véase Barton, *op. cit.*, p. 393.

[59] "*Alvarus ecce ruit Roderici filius alti*".

[60] "y es alabado como padre por tener tal hijo, y su hijo por tal padre./ Si valeroso fue él, no le va en zaga la gloria de su hijo".

[61] Que comienzan diciendo: "Y es grande el hijo a causa del padre, pero más todavía por su abuelo"

para hablarnos de su insigne abuelo"[62]. No creo, sin embargo, que ésta sea la razón de la disgresión sino que la considero planeada de antemano.

Salazar opina además que, al trazar la genealogía de Alvaro, parece que el poeta obvió una generación, haciéndole nieto del compañero del Cid cuando, en realidad, el nieto habría sido su padre Rodrigo Alvarez[63]. Ello, de ser verdad —puesto que es imposible con la documentación que poseemos clarificar este punto— acentuaría, a mi entender, la sospecha que la figura que realmente interesa presentar en el *Poema* no es la de Alvaro, sobre la que no se habría cuidado la precisión de los datos que de él se aportan.

Poco se conoce, por otra parte, de Alvaro Rodríguez, salvo que confirma el documento dado en Andújar en julio de 1147 pero no los fechados en Baeza en agosto y noviembre de ese año, antes y después de la conquista de Almería. En 1161 casó con Urraca, la hija de Alfonso VII y de su amante asturiana doña Guntrodo, viuda del rey García Ramírez de Navarra, marchando ambos a vivir a Palencia. Tras la muerte de Urraca, a comienzos de 1164, nada más se sabe de este último vástago de la familia de Alvar Fáñez.

Como ya he indicado, al recordar las hazañas de éste, el *Poema* hace también referencia al Cid, a quien se compara con el héroe toledano. Temas sobre los que me detendré en la segunda parte de este trabajo. Finalmente, el *Poema* cierra la relación familiar señalando: "*Talibus ac tantis tractus patribus generosis/ Alvaro ecce furit, Mauros quoniam probus odit*" (vv. 231-232) y pasa luego a indicar escuetamente la presencia de tropas de Navia, Montenegro y Lugo, para volver a referirse a continuación a un caudillo seguido de sus mesnadas, Martín Fernández.

Martín Fernández

A pesar del elogio que el *Poema* hace de él (vv. 243 a 249) y de los jóvenes que le acompañan (vv. 248-253), cuyos nombres no indica, la participación de Martín Fernández —alcalde de Hita— en la campaña de Almería no ha podido ser comprobada con ningún documento, puesto que si bien aparece entre los confirmantes del dado el 4 de junio en Calatrava —donde se había instalado el ejército— ya no lo hace en el

---

[62] *Op. cit.*, p. 153.

[63] P. Salazar de Mendoza, *Origen de las dignidades seglares de Castilla y León*, Madrid, 1618, fol. 31, citado por Sanchez Belda, *op. cit.*, p. 251 , nota 34.

fechado el 9 de dicho mes en el mismo lugar ni en los posteriores de Andújar y Baeza.

¿Estamos ante un intento del poeta para elogiar —o halagar— a un guerrero que ha participado en acciones previas[64] y ocupa un lugar destacado en la corte de Alfonso VII, aun cuando no haya estado en Almería? No podemos afirmarlo, pero no me extrañaría que así fuera y que la misma razón lo haya llevado quizás a presentar a continuación al conde de Urgel, Armengol.

Armengol, conde de Urgel

Armengol VI conde de Urgel (1102-1154) fue hijo de Armengol V y nieto por vía materna de Pedro Ansúrez, quien fue su tutor y en cuya casa se educó. A pesar de tener sus estados en Urgel, estaba por lo tanto muy vinculado al reino castellano y por eso aparece en los principales hechos del mismo. Desde 1134 figura casi continuamente en las confirmaciones de documentos reales; en diciembre de ese año acompañó a Alfonso VII en su viaje a Zaragoza y su intervención se hace más constante aún en los años de las grandes conquistas en Andalucía. Estuvo en la primera entrada en Córdoba y el 17 de julio de 1147 se encontraba en el sitio de Andújar, donde confirma el documento de esa fecha, al igual que el del 18 de agosto en Baeza. Sin embargo, no aparece en el dado por Alfonso VII en la misma ciudad al regreso de la campaña de Almería, por lo que Sánchez Belda supone que posiblemente regresó con las tropas del conde de Barcelona para la conquista de Tortosa[65].

Hasta 1154 sigue confirmando en los documentos de Alfonso VII, luego desaparece para volver con Fernando II, de quien fue mayordomo durante diecisiete años.

Gutierre Fernández

La figura de este castellano, que "*unus erat ex magnis principibus*

---

[64] Como los reseña la *Chrónica Adefonsi* en los # 179-181 y a quien el Emperador ha enviado en auxilio de Zafadola (*ibid.*, # 191), además de haber participado en la conquista de Oreja, pues figura confirmando el documento del 3 de noviembre de 1139.

[65] *Op. cit.*, p. 238.

regis"[66], es planteada muy brevemente por el *Poema* (vv. 266-272) que señala casi como su única característica el ser tutor del infante Sancho. Si tenemos en cuenta el leonismo del autor puede no extrañarnos la parquedad con la que se refiere a la presencia —que no podía obviar— de uno de los personajes más influyentes en el siglo XII peninsular, que había sido ya mayordomo en la corte de la reina Urraca, cargo que ocupará también en la de Alfonso VII desde 1135 a 1138.

La *Chronica Adefonsi* se refiere a él cuando presta obediencia al rey junto con la mayor parte de la nobleza castellana, poco después de la sumisión de los magnates de Galicia y el Transduero (# 7), cuando es comisionado por Alfonso a Rueda en 1133 en busca de Sayf al-Dawla —Zafadola— quien le ha pedido que envíe a alguno de sus nobles para poder presentarse ante él con la seguridad necesaria (# 28), interviniendo en la guerra contra Navarra (# 82), acompañando a doña Urraca y a García Ramírez a Pamplona después de su boda (# 94) y en el sitio de Oreja (# 145).

En el análisis hecho por Barton de las confirmaciones de los diplomas regios durante el reinado de Alfonso VII, podemos ver que, entre 1126 y 1135, Gutierre Fernández confirma 39, es decir poco menos de la mitad, al igual que otros de los nobles que nos presenta el *Poema de Almería*: Ramiro Froilaz lo hace en 37 ocasiones y Manrique Pérez en 32[67]. Estas confirmaciones —a las que nos hemos referido varias veces— no son sólo testimonio de la presencia de los confirmantes en determinado lugar y momento sino también de los miembros de la aristocracia que asistían más frecuentemente a las reuniones de la curia. Si bien el número de veces que lo hacen no manifiesta un orden de importancia entre ellos, sí muestran quiénes podían ejercer su influencia sobre el rey al estar más frecuentemente presentes en esas reuniones. De ahí su importancia para el tema que estamos tratando.

Vemos así que Gutierre Fernández —que no sólo fue ayo del infante Sancho sino también tutor de Alfonso VIII— es quien confirma el mayor número de las cartas emitidas entre 1136 y 1147: 158 de las 198 estudiadas por Barton mientras que los otros nobles señalados en el *Poema* —Manrique Pérez de Lara, Ponce de Cabrera, Ramiro Froilaz, Fernando Yáñez, Armengol de Urgel y Martín Fernández— lo hacen 94, 80, 64, 40, 36 y 16 veces respectivamente[68].

---

[66] *Chronica...*, # 38.

[67] *Op. cit.*, p. 409.

[68] *Ibid.*, p. 412.

A continuación, el *Poema* nos habla de la presencia del "yerno amado del Emperador" —así lo designa— junto con las tropas de Pamplona, Alava y Navarra (vv. 273-281). Sabemos del doble parentesco de este rey con Alfonso VII, pues casó en segundas nupcias con doña Urraca —hija del Emperador— y de su primer matrimonio con la reina doña Margarita había tenido una hija, doña Blanca, que en 1151 casó con el infante Sancho, hijo y sucesor de Alfonso VII.

La *Chronica Adefonsi* lo ha presentado muchas veces, en sus fluctuantes relaciones con el leonés: acogiendo al rebelde Rodrigo de Lara (# 48), en la batalla de Fraga (# 58), cuando es proclamado rey de Navarra (# 62), al prestar vasallaje a Alfonso VII (# 63), asistiendo a la declaración del Imperio (# 69 y 70), en guerra con el Emperador (# 73, 74, 81, 82, 88, 89 y 115) y firmando la paz con él (# 90 y 91). La obra describe además largamente su casamiento con doña Urraca (# 92-95), que manifiesta la situación creada en Aragón y Navarra tras la muerte del Batallador que supuso, entre otras cosas, la división definitiva de esos reinos y la instauración en el trono aragonés —a través de la vía matrimonial— de los condes de Barcelona, ya vasallos del rey de León, mientras los navarros restauraban su dinastía real en un bastardo, García Ramírez quien, sin duda, hubo de fundamentar su débil posición inicial en el apoyo de Alfonso VII.

La presencia de García Ramírez en Almería está confirmada por la relación de Caffaro quien, como hemos visto, lo presenta como negociador de un tratado secreto con los musulmanes, la víspera misma de la batalla. Pero, además, numerosos documentos datados entre agosto y diciembre de 1147 lo atestiguan[69]. Uno de ellos, del 12 de diciembre, dice incluso: "*Ego rex Garcias qui tunc veneram in auxilio imperatoris ad rapiendam Almeria*"[70].

Tras estas breves referencias a los últimos personajes presentados, que contrastan con los largos elogios brindados a los primeros caudillos de los que nos ha hablado el *Poema*, éste narra la conquista de Andújar, Baños, Bayona y Baeza, quizás como un modo de introducir la figura de Manrique Pérez de Lara, a quien presenta al frente de las plazas toma-

---

[69] Véase, por ejemplo, Lacarra, "Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Ebro", *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, V, Zaragoza, 1952, docs. 246, 363, 364 y 365.

[70] AHN, Becerro de la Catedral de Toledo, t. 1, fol. 68v., citado Ubieto Arteta (ed.), *De captione...*, p. 27.

das. Nos encontramos así nuevamente con un personaje al que se dedican numerosos versos (del 304 al 318), lo que no nos asombra si tenemos en cuenta que se trata de uno de los nobles que consolidaron su poder en épocas de Alfonso VII.

Manrique Pérez

Hijo del conde D. Pedro González de Lara —como el *Poema* nos recuerda en sus versos 313 a 315—, heredó la influencia de su padre en la corte castellana. Durante el reinado de Alfonso fue alférez real desde 1135 a 1137 y puede decirse que asistió a todas las campañas andaluzas del Emperador, pues en todos los documentos que permiten fijar su cronología aparece como confirmante. Entre 1148-1157 confirma 174 —ocupando el segundo lugar después de Ponce de Cabrera, que confirma 218[71]— y es uno de los siete magnates que parece haber residido permanentemente en la corte durante ese período[72]. Aparece como *tenente* de Atienza desde 1143, como gobernador de Avila y Toledo desde 1144, como *tenente* de Baeza en el diploma dado por Alfonso VII el 15 de noviembre de 1147 y desde esa fecha —mientras operaba en su *honor* de Baeza y en el área circundante— vuelve a tener varias veces, entre otras *tenencias*, las de Toledo y Avila[73]. La parte más conocida de su vida transcurre en la minoría de Alfonso VIII, durante la cual adquiere una influencia extraordinaria en la política castellana hasta su muerte en 1164.

De este modo, el *Poema* cierra la presentación de los nobles más poderosos del reino castellano-leonés a mediados del siglo XII, que no está sin embargo por entonces netamente dividido en esferas de influencia en manos de cada uno ellos. Ejemplo de ello son los beneficios obtenidos por el conde Manrique Pérez, que se encontraban a lo largo de la frontera sur con Al-Andalus y que, en ningún momento, se convirtieron en un principado semi-autónomo a pesar del gran poder ejercido en los mismos.

Los versos siguientes del *Poema*, tras indicar el licenciamiento de las tropas a las que ya me he referido, presenta a los franceses, catalanes, pisanos y genoveses (vv. 324-344) y los aprestos para el asalto final, temas que no hacen al objetivo de este trabajo. Como ya he dicho, mi

---

[71] Véase Barton, *op. cit.*, p. 413.

[72] *Ibid.*, p. 419.

[73] *Ibid.*, pp. 459 —notas 40 y 49— y 389.

propósito principal es señalar el lugar social y político que ocupaban los caudillos elogiados, las virtudes resaltadas y los medios de los que se vale el poeta para manifestarlo. A estos dos últimos aspectos se referirán los próximos puntos de este estudio.

(Continuará)

MODELOS DE HEROICIZACIÓN ENTRE PAGANISMO Y CRISTIANISMO

OFELIA MANZI
(Universidad de Buenos Aires - PRIMED)

El hermano entregará a la muerte al hermano y el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte y seréis aborrecidos de todos por mi nombre. El que persevere hasta el fin, ése será salvo.

Marcos, XIII,12-13.

1. Introducción

En la compleja trama de circunstancias que rodean la cristianización del mundo antiguo, la persistencia del paganismo y las transformaciones generadas a partir de la introducción de la nueva doctrina, constituyen uno de los aspectos fundamentales para testimoniar la existencia de un período en el cual la resignificación de elementos del pasado es una constante cultural.

La novedad que el monoteísmo y la teoría salvífica contienen se insertaron, no sin dificultades, en un mundo politeísta y sometido a los efectos de la concepción contractual de una religión en la que estuvo ausente la presencia del héroe tal como fue concebido en el mundo griego. Faltos de esa figura, los romanos debieron otorgar a sus personajes notables la categoría divina, soslayando un espacio intermedio entre lo terrenal y lo olímpico[1]. El ascenso a los cielos de Rómulo, Eneas o el rey

[1] R. Schilling, "La déification à Rome. Tradition latine et interférence grecque", *Etudes et Mémoires*, LVIII, 1981, pp. 137-152.

Latino y sus transformaciones en *Quirino, Iuppiter Indiges* e *Iuppiter Latiaris* respectivamente, demuestran una forma de pensamiento en la que el héroe se convirte en dios. Esta mentalidad determina la existencia de una verdadera migración celeste[2] en la historia de seres que, en el caso de la religión griega, mantenían muy claramente delimitada la frontera que los separaba de los simples mortales. Sin embargo, el fuerte impacto de la concepción griega del héroe fue produciendo determinadas transformaciones en la romana y, por vía de un sincretismo teológico, comenzó a introducirse un matiz que condujo a la heroicización de ciertos personajes. De este modo, en la *Eneida*, Virigilio utiliza el término *heros* al referirse a la existencia terrenal de Eneas en tanto que la divinización se producirá con su muerte[3]. El protagonista virgiliano o su padre Anquises —quien no será deificado, pero aparecerá dotado de una condición intermedia entre lo divino y lo humano—, testimonian un proceso de contaminación creador de una gama de matices entre las dos instancias extremas. Los elementos básicos de la deificación imperial se encuentran en este punto de contacto de dos modos de entender el proceso de relación de los hombres con los dioses y en la necesidad psicológica de disponer de seres excepcionales capaces de generar situaciones arquetípicas para el común de los mortales.

En una obra fundamental para el estudio del origen del culto de los santos, Peter Brown señala la importancia que, a su criterio, tiene el antiguo culto de los héroes en relación con el de los mártires[4]. Su planteo hace hincapié en lo que consideramos, en realidad, otro aspecto de la cuestión: el culto de que eran objeto los muertos en Roma, ya sea dentro del espacio privado como del público y el papel que esas almas tenían en relación con los seres vivos.

Sin embargo —y en este caso soslayando el problema siempre vigente de la relación posible entre la arquitectura de las *memoriae* paleocristianas y los mausoleos dedicados a héroes y a antepasados[5]—, existe una diferencia fundamental entre la concepción pagana y la cristiana deter-

---

[2] *Ibid.*, p. 138.

[3] *Ibid.*, p. 150, nota 1.

[4] P. Brown, *Le culte des saints*, París, Cerf, 1984, p. 17.

[5] Es un tema ampliamente debatido por parte de autores ya considerados clásicos. Cfr. A. Grabar, *Martyrium,* París, Collège de France, 1946; J. B. Ward-Perkins, "Memoria, Martyrs tomb and Martyrs church", *Journal of Theological Studies,* 17, 1966; S. Bettini, *Il problema architettonico*, Padua, Le tre Venezie, 1946 —particularmente, en la parte III de esta obra se desarrolla el tema del papel preponderante de las *memoriae* en el origen del templo cristiano—.

minada por el carácter de amistad con Dios que el mártir ostenta. En este sentido, el cristianismo dio un paso ajeno a las tradiciones provenientes tanto del mundo griego como del romano. Si bien, por un lado, se enfatizó la historia terrenal del mártir, dueño de una biografía convertida en aleccionadora por la mediación del suplicio, por el otro, surgió un discurso teológico dirigido a marcar la importancia de la intermediación del mortal ante Dios. Se impuso así una línea de unión cielo-tierra, resultante de la relación de los diversos elementos mencionados, ajena al paganismo y dotada de una originalidad emergente del énfasis dado a la salvación y de la necesidad de delimitar sus alcances. Los escritos de Orígenes, Ambrosio, Jerónimo o Agustín testimonian el desarrollo de una teorización, en torno a la idea de la intermediación en el camino de la salvación, protagonizada por el *patronus*, protector.

Aunque desde el punto de vista estrictamente doctrinario quedaba excluída la perduración de formas de politeísmo, cabe preguntarse hasta qué punto fue posible controlar las formas de relación con el más allá encarnadas en personajes, que habían alcanzado la divinización y se encontraban profundamente arraigados en el imaginario colectivo. Los distintos niveles de información y elaboración cultural plantean la conservación de formas populares de culto por parte de aquéllos que, por su condición, disponían de menos posibilidades de acceso a una teorización compleja, cuyos canales de divulgación estaban lógicamente limitados a una transmisión por vía oral y visual. Este último aspecto de la cuestión constituye el eje fundamental de nuestro análisis de la imagen, que se impone como síntesis de ese amplio conjunto de fundamentaciones de la existencia de un intermediario ante Dios. La figura de los mártires facilitó la difusión de la doctrina porque presentó, de manera concluyente, la posibilidad de mediatizar la relación con la divinidad. El monoteísmo quedaba suficientemente matizado como para resultar comprensible y, de algún modo, familiar.

La existencia de una vida terrenal es el rasgo más notable de la personalidad del santo, su presencia, comprobable a través de una biografía —enriquecida con los actos generalmente milagrosos producidos después de la muerte— determina la diferencia fundamental con las divinidades paganas. La intercesión y la mediación emanan, igualmente, del hecho de que el santo constituye una especie de alter ego de Cristo, una forma de reinstalar en un contexto histórico renovado, la presencia de los que, por sus condiciones especiales, pueden mantener un diálogo directo con la divinidad. Surgidos allí donde son necesarios, cuentan con una consagración emanada de las condiciones de vida de la sociedad que los sustenta. En el caso particular del mártir, su condición de santidad

no se encontraba, originariamente, canonizada en el sentido jurídico del término sino más bien consagrada por el uso, surgiendo así el título como acto espontáneo de una iglesia local. En el desarrollo del culto de los mártires es necesario destacar la importancia del momento en el cual la cristianización dejó los ámbitos estrictamente urbanos y ganó el espacio más amplio de los campos. La difusión de la doctrina entre los *pagani* y los bárbaros llevó a privilegiar manifestaciones más sensibles del culto y la presencia de elementos de índole popular constituyó uno de los motores fundamentales en la difusión y afirmación de una presencia benefactora, próxima al hombre común[6].

2. El valor de la imagen

En los repertorios iconográficos desarrollados a partir del siglo III[7], el núcleo esencial del mensaje es la presentación de Cristo triunfante sobre la muerte. Durante un tiempo bastante prolongado, la indicación de la vida eterna se realizó mediante la imagen salvífica del Buen Pastor y las figuras de orantes que, con su gesto de elevar las manos y dirigir la mirada hacia lo alto, resumían la relación paradigmática con el más allá.

El progresivo enriquecimiento de la imagen acompaña a la exégesis de los textos referenciales y provoca el surgimiento de un repertorio funerario, desplegado en muros catacumbarios y caras de sarcófagos, mediante el cual se procura la encomendación del alma del difunto a través de un proceso de atracción simpática. De este modo, las primeras imágenes surgidas en el seno de las comunidades de cristianos, tienen un rasgo común derivado de la necesidad de enfatizar la existencia de la salvación.

Las Escrituras fueron sometidas a un análisis textual dominado por la búsqueda de situaciones arquetípicas en las cuales los diversos prota-

---

[6] H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans lantiquité*, Bruselas, 1927; *ibid.*, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siécles du Moyen Age*, Roma, Ecole française de Rome, 1988, pp. 15-24.

[7] El surgimiento tardío de la imagen cristiana obedece a múltiples circunstancias derivadas de la iconoclasia contenida en el Antiguo Testamento y de las sospechas de idolatría que despertaba la representación de temas sagrados. La justificación de la producción iconográfica se fue cumpliendo lentamente, a medida que se le reconoció un valor evocativo, didáctico, estético y anagógico. Cfr. A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, París, Flammarion, 1980.

gonistas, puestos a prueba, obtenían la salvación por mediación divina. El *Ordo comendationis animae*[8], recitado en las honras fúnebres, contenía un texto en el que se mencionaban esas situaciones extremas de las que, milagro mediante, se efectivizaba la salvación. Jonás, Daniel, los jóvenes hebreos sometidos al fuego, Job, Lázaro, comparten un espacio creado por la similitud de las situaciones vividas. La relación caída-redención une en un mismo eje a Adán, Eva y Cristo[9].

El soporte del arte cristiano anterior al edicto de Constantino es de carácter esencialmente funerario —muros de las catacumbas, sarcófagos— y contiene figuras que traducen textos sometidos a una exégesis interesada en respaldar el mensaje salvífico.

Si se comparan los repertorios iconográficos cristianos y paganos de la misma época se advierte un parentesco determinado por una intención paradigmática en el uso de figuras heroicas. En sarcófagos paganos de los siglos III y IV aparecen, frecuentemente, escenas tomadas de los relatos mitológicos que tienen como tema central la historia —en particular, las acciones relacionadas con la muerte— de ciertos héroes tales como Hércules, Meleagro o Endimion. En el caso del primero, existe un ciclo de sus hazañas representado en las catacumbas de Vía Latina, en el cual no solamente aparece el protagonista principal sino también la figura de aquéllos que se beneficiaron con su accionar (Alcestes reunido luego de la muerte con su esposa)[10]. Las imágenes procedentes de la mitología constituyen, de este modo, una contrapartida de las cristianas y demuestran las existencia de una trama ideológica que envuelve a los personajes de ambos relatos cuando las circunstancias de sus vidas coinciden en un punto considerado esencial: el haber llegado a superar la muerte. Al superponerse en el imaginario colectivo, el antiguo mensaje de los mitos —sustentadores de la religión oficial— con el relato cristiano, aparecen determinadas situaciones coincidentes que crean una vinculación que se proyecta más allá de la historia referencial de cada una. La producción de la imagen acompaña y refuerza el sincretismo obligado

---

[8] *Ibid.*, pp. 11-53.

[9] La decoración del baptisterio encontrado en las excavaciones de Dura Europos muestra, en un ejemplo temprano (c. 230), la vinculación existente entre la caída y la redención, al mostrar la figura del Buen Pastor rodeado de ovejas, junto a las de Adán y Eva. Estas imágenes ilustran, igualmente, acerca de la introducción de un criterio histórico en la marcha de la salvación. La caída obliga a la redención, la ubicación próxima de ambas figuras las sitúa en un eje temporal. Cfr. A. Grabar, *op. cit.*, pp. 22-23.

[10] F. W. Deichmann, *Archeologia cristiana*, Roma, Lerma di Bretschneider, 1993, pp. 59-60.

por un momento histórico en el que el paganismo se cristianiza sin renunciar a sus fundamentos culturales.

Como no podía ser de otro modo, la paz de la iglesia —al rescatar al cristianismo de la marginación de los siglos precedentes— provocó, en el terreno de la producción de imágenes cambios sustanciales. En primer lugar, una transformación en el espacio de producción: el reducido ámbito funerario cedió lugar al uso de superficies preferenciales en los edificios destinados al culto, con una notable ampliación de las posibilidades de comunicación, derivada del carácter público de las ceremonias.

El paso de la marginación a la centralidad, que entraña transformaciones que abarcan desde lo administrativo a lo teológico, marcó el comienzo del ascenso hacia la insersión del cristianismo en las formas de poder político. Las innumerables implicancias de este proceso exceden nuestra propuesta presente pero podemos detenernos en la producción de ciertas imágenes que, surgidas en estas circunstancias, testimonian la evolución de una ideología político-teológica que les sirve de sustento.

El siglo IV constituye el momento crucial en el desarrollo del culto de los mártires. Con el fin de las persecuciones se intensifica la búsqueda y exhumación de restos mortales —que gozaban del prestigio de ser considerados como mártires— y se los ubica en tumbas más seguras y jerarquizadas por la arquitectura. Frecuentemente, el edificio en su totalidad responde a la existencia de dichos restos. El control ejercido por los obispos contribuye al ordenamiento y difusión de la liturgia y, por su mediación, se produjo la redacción de las Actas, que daban cuenta de la historia de los mártires. Consecuentemente se producirá el surgimiento de una iconografía que facilitará la incorporación decisiva de esas biografías al imaginario colectivo. Las imágenes, creadas a partir de textos ampliamente difundidos y que constituyeron una creación literaria específica de la religiosidad cristiana, mostraron, de manera concreta, la figura de esos hombres y mujeres de conducta incorruptible que, pudiendo abjurar, no lo habían hecho perdiendo, de manera terrible, su vida terrenal y accediendo a otra mejor.

El lugar privilegiado que se otorgó a esas figuras, unido a la creación de una iconografía triunfal, sirvieron para mostrar el camino que conduce de la tierra al cielo. De este modo, se configuraba uno de los elementos propagandísticos claves, fuertemente influido por aspectos de religiosidad popular, que enfatizaba el papel de la cristiandad en el contexto socio-cultural dominante. La admiración por la conducta ejemplificadora contribuyó a la difusión de un modelo digno de imitación. La frecuencia con que se inventaron cuerpos de mártires es un testimonio de la impor-

tancia que adquirió su presencia y, consecuentemente, la representación plástica de su destino final: el acceso a la vida eterna.

2.1. Los protagonistas privilegiados de la salvación

En los cultos vinculados con la función funeraria surge, desde los primeros tiempos del cristianismo, una forma ritual generada en el recuerdo del aniversario de la muerte de un mártir. No es posible dotar a esta circunstancia de una cronología determinada, sin embargo, hacia la mitad del siglo II, se encuentra atestiguado el culto del mártir Policarpo en Esmirna[11]. En Roma, para la misma época, no existen datos de situaciones semejantes salvo las honras dedicadas a los Apóstoles. De todos modos, durante el siglo IV el culto de los mártires se hizo cada vez más notable, acompañando el ascenso del cristianismo a la esfera del poder religioso-político. La aparición de las Inscripciones damasianas —que cubren el período comprendido entre los años 366 y 384, mandadas grabar por el Papa Dámaso sobre los mármoles de las tumbas que albergaban los cuerpos santificados— constituye una instancia fundamental en la historia de la difusión de su culto[12]. Esto genera la veneración hacia los que, según el pensamiento de la primera cristiandad, son los únicos cuyas almas encuentran un lugar en el cielo, bajo el altar celeste, antes de cumplirse los plazos previos al fin de los tiempos y al Juicio Final. Esta suerte de anticipación transforma a los mártires en seres cuyo culto constituía una forma de aproximar a la experiencia histórica los efectos de la misión salvífica del cristianismo.

En la segunda mitad del siglo IV aparece, en el arte cristiano, el antiguo tema pagano de los difuntos conducidos al más allá por una divinidad o por un héroe. En ciertas pinturas de catacumbas se representa a un santo que conduce o recibe al muerto en el Paraíso[13]. La imagen de la difunta Veneranda (recibida por la mártir Petronila) es uno de los primeros ejemplos de esta iconografía en la que el carácter mediador del mártir queda materializado. Estas figuras se encuentran colocadas en un luneto de la catacumba romana de Domitila, a cuya familia pertene-

---

[11] E. Ferraro, "El culto de los mártires en el siglo IV según las inscripciones damasianas", en H. Zurutuza, H. Botalla y F. Bertelloni (comps.), *El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedioevo*, Rosario, Homo Sapiens, pp. 93-128.

[12] A. Grabar, *op. cit.*, p. 18.

[13] A. Grabar, *El primer arte cristiano*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 210, fig. 231.

cía probablemente la santa, y es posible datarlas en torno al año 356[14] (Fig. 1). La resolución plástica testimonia la presencia de un estilo caracterizado por su monumentalidad de modo que, pese a su reducido tamaño, los personajes ostentan una actitud mayestática inherente al acto que cumplen. Este estilo resulta de la incoporación de formas características del arte oficial romano lo cual determina que la posición y la actitud de los personajes recuerden a los cortejos de funcionarios tal como aparecían en los relieves de numerosos monumentos públicos[15].

La compleja relación de circunstancias derivadas de la confluencia del ascenso al poder de la Iglesia, el desarrollo del pensamiento cristiano realizado por los grandes teorizadores del siglo IV, la afirmación paulatina del culto de los santos y, particularmente, la exaltación de la figura del martirio como generadora de salvación encuentran su correlato en la creación de un modelo iconográfico que consideramos expresión visual y propagandística de una nueva realidad. La presencia divina está subrayada, en la mayoría de los casos, por la fuerza compositiva, por el color y la iconografía correspondientes. Al ocupar estas figuras los espacios interiores —exaltados por la sacralidad que se les otorga y en los cuales se cumplen los momentos culminantes del ritual— su presencia se inserta en una estructura emocional-visual en la cual espacio, sonido, palabra e imagen se unen para otorgar al mensaje una notable fuerza de persuasión. La comunicación queda establecida con independencia de los distintos niveles de comprensión posibles por parte de los receptores.

En el templo cristiano —sea el de planta rectangular, característica de las denominadas basílicas, como el de planta centralizada—, el lugar más importante, tanto por su efectiva ubicación, como por el sentido espiritual que encierra, es el ábside en cuyo centro se ubica el altar. La resolución arquitectónica —y obviamos aquí una larga discusión al respecto de la génesis de la forma— otorga a esa parte del edificio una forma semi-circular o poligonal, que determina la existencia de un sector de la esfera para cubrirlo. De esta manera, se crea una superficie cuya concavidad está relacionada con la que presenta, visualmente, la superficie celeste. Cuando se utiliza como cobertura una cúpula, aparece también un campo que remite directamente al ámbito celestial y dota, a

---

[14] A. Grabar, *Les voies...*, fig. 16.

[15] Entre los numerosos ejemplos existentes en monumentos públicos romanos, especialmente los producidos durante el período tardo antiguo, cfr. R. Bianchi Bandinelli, *Roma, el fin del mundo antiguo*, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 74, 77-78; A. Grabar, *Les voies...*, figs. 30-33; R. Bianchi Bandinelli, *Del helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal, 1981, pp. 89-109, figs. 59, 61, 62, 63, 64 y 82.

los edificios que la poseen, de una zona naturalmente destacada del resto de la construcción. La ubicación de imágenes en estos lugares privilegiados jerarquiza, significativamente, el mensaje que las mismas transmiten.

Es por esto que uno de los aspectos decisivos en lo que consideramos la difusión del culto de los mártires y su consiguiente popularización es la ubicación relativa que, en el interior de un edificio, ocupan las figuras aludidas. Su presencia en la decoración de las cúpulas o de los ábsides demuestra la intención de otorgarles una situación especial tanto por la simbología de las diferentes partes del edificio, como por la posibilidad de ser percibidas desde cualquier lugar en el que se encuentre el observador.

Del análisis de ejemplos correspondientes al período que se extiende entre los siglos IV y IX, surge un determinado programa iconográfico unido a formas estilísticas comunes. Estas escenas que comprometen la presencia de los mártires, corresponden a ese momento en el que se otorgó a su figura un papel destacado en el discurso teológico que exaltaba los aspectos salvíficos de la doctrina.

El uso generalizado de fondos dorados —que, en el caso de los mosaicos, contiene un componente colorístico de marcada pregnancia visual— se une a la representación de un paisaje que tiende, cada vez más, a la idealización de sus elementos reales. La incorporación de signos ligados con la expresión del máximo poder —procedentes, en lo inmediato, de la iconografía oficial romana— contribuyen a la conformación de la representación de una corte celestial en la cual la figura de los intercesores adquiere cada vez mayor preponderancia.

Consideramos de fundamental importancia el hecho de que se represente al santo en su integridad física, superada ya la instancia del martirio y gozando de la bienaventuranza eterna, expresada por medio de la corona que Cristo le entrega.

Es digno de tomar en cuenta, igualmente, que en la mayor parte de los casos, la presencia divina esté realzada por lo componentes compositivos e iconográficos que expresan la suprema autoridad.

En la denominada capilla de San Víctor en el cielo de oro, levantada sobre uno de los lados de la basílica de San Ambrosio de Milán, encontramos un ejemplo, realizado hacia el año 470, en el cual aparece la representación de un Papa-mártir, ubicada en el centro de la pequeña cúpula que la cubre. En ese lugar está representado, encerrado en una corona dispuesta a modo del *clypeum* imperial, el busto del obispo romano, que padeció el martirio en el año 197. Flanqueado por las letras correspondientes a las iniciales de Cristo, sostiene una de ellas con la

mano derecha y muestra, en la otra, un códice abierto sobre cuyos folios aparece su nombre. Es destacable el hecho de que las letras estén dibujadas de tal manera que adopten, cada una, la forma de una cruz en cuyos brazos aparecen los nombres de otros mártires. El motivo de la corona —atributo esencial de la representación del martirio—, está, en este caso, duplicado, dado que el personaje ostenta una, gemada, sobre su cabeza y se encuentra encerrado en otra, posiblemente por su doble condición de obispo y mártir. El nombre popular con el que se identifica a la capilla (en el cielo de oro) está plenamente justificado por la existencia de una cobertura de mosaicos dorados evocadores de la gloria celestial. Este recurso colorístico, que tiene un origen inmediato en ciertos mosaicos o pinturas romanos —en los cuales se encuentran divinidades destacadas sobre el fondo de oro[16]— fue desarrollado de manera muy específica por el arte cristiano y reiteradamente utilizado para significar, de manera visual, una realidad trascendente cuya luz es más brillante que la del propio sol.

El anillo de esta cúpula ofrece la resignificación de otro elemento iconográfico tomado del repertorio de imágenes elaborado por el arte romano. La guirnalda de flores dispuesta en la base de la cúpula crea la visión de abundancia y bienestar que deben caracterizar al mundo celestial[17]. La representación del tetramorfo contenido en la visión apocalíptica[18], colocado en los cuatro ángulos, completa la presentación de un espacio superador de la experiencia terrenal y del cual es protagonista un hombre que ha logrado acceder al mismo por su conducta excepcional. El mensaje salvífico que encierra el concepto de la amistad con Dios queda expresado mediante recursos iconográficos y compositivos que, para el observador contemporáneo, tenían una consagración emanada de una firme tradición plástica ligada a la expresión del poder en su doble manifestación divina y humana.

En la decoración absidal de diversas iglesias paleocristianas se colo-

---

[16] Entre varios ejemplos posibles, podemos mencionar un mosaico que representa a Neptuno y Anfitrite procedente de una casa de Herculano, conservado en el Museo de Nápoles y datado en el siglo I. Los mosaicos de la Villa Adriana, (siglo II, Museo Pío Clementino, Vaticano) muestran, igualmente, la utilización del fondo dorado en paisajes.

[17] Numerosos ejemplos atestiguan el uso de ese elemento decorativo. Cfr. R. Seider, *Pintura romana*, Méjico, F.C.E., 1969; G. Becatti, *El arte romano*, Méjico, UTEHA, 1968; G. C. Picard, *Lart étrusque et lart roman*, París, Charles Massin, 1964; R. Bianchi Bandinelli, *Roma el centro del poder*, Madrid, Aguilar, 1970; R. Bianchi Bandinelli, *Roma, el fin...*; J. J. Pollit, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge, University Press, 1993; A. Grabar, *El primer...*, para el estudio de la resignificación cristiana del motivo de la guirnalda, pp. 59-121.

[18] *Apocalipisis*, IV, 6-8.

can escenas que tienen como principal protagonista a un Cristo, devenido emperador como consecuencia del proceso que condujo al poder a la Iglesia. Modelos iconográficos como el Buen Pastor[19], ampliamente difundido durante los primeros siglos del cristianismo, o el del Cristo-maestro[20] dejaron paso, a partir de la primera mitad del siglo IV, a una figura intimamente ligada con la majestad imperial. Ejemplos tempranos como el sarcófago de Junio Basso[21], obra realizada en torno al 358, o el mosaico absidal de la iglesia romana de Santa Pudenciana[22], creado a principios de la quinta centuria, testimonian la transformación sufrida por la figura de Cristo que, asimilada a la de los gobernantes y dotada de los atributos propios del poder terrenal, manifiesta, visualmente, el triunfo del cristianiamo.

En el período, que se extiende entre los siglos V al IX, es posible identificar un grupo de imágenes en las cuales se reitera un motivo constituído por la presencia del mártir invariablemente situado junto a Cristo y acompañado por personajes prestigiosos que actúan como introductores ante la divinidad.

Dos conjuntos realizados en la primera mitad del siglo VI constituyen la expresión visual de la figura del intercesor privilegiado que goza de la

---

[19] A. Grabar, *El primer...*, pp. 59-153; A. Grabar, *Les voies...*, pp. 12-15; K. Weitzmann, *Age of Spirituality. Late antique and early christian art, third to seventh century*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 1979, t. I.

[20] La representación de Cristo de acuerdo con los parámetros iconográficos del filosófo-maestro del arte antiguo, originada en el siglo III, tuvo poca duración, pese a encontrarse en numerosos sarcófagos de la época. Cfr. A. Grabar, *Les voies...*, p. 15, fig. 10 y K. Weitzmann, *op. cit.*, t. I.

[21] El sarcófago de Junio Basso, realizado en el año 358, es uno de los ejemplos más interesantes para indicar el proceso de exégesis textual trasladado a la imagen. La figura de Cristo, flanqueado por Pedro y Pablo y entronizado de acuerdo con la iconografía de la majestad imperial, preside un conjunto de escenas tomadas del Antiguo y Nuevo Testamentos, en las cuales el hilo conductor es la representación de la salvación. En los temas neotestamentarios se desataca la presencia de tres prendimientos: el del propio Cristo que es conducido ante Pilatos, el de Pedro y el de Pablo. Advertimos de qué manera se insiste en las circunstancias desencadenantes del martirio y cómo éste es el salvoconducto para la salvación. Cfr. A. Grabar, *El primer...*, pp. 246-248.

[22] A. Grabar, *Les voies...*, p. 70, fig. 49. Este ejemplo es uno de los más interesantes para determinar la creación de una imagen en la que el cristianismo recoge la tradición de la *maiestas* imperial. La iglesia en cuyo ábside se encuentra este mosaico evoca igualmente a una mártir, Pudenciana cuya presencia, junto a su hermana Prassede, es discutida en la identificación de las dos figuras femeninas que acompañan al colegio apostólico presidido por Cristo. Si aceptáramos que las jóvenes son las mártires, su ubicación en la corte celestial es incuestionable.

amistad de Dios y que ha alcanzado la plenitud de la vida eterna. En la iglesia de San Vital de Rávena —donde se ha conservado la decoración completa del presbiterio— el ábside contiene mosaicos realizados hacia el año 526 (Fig. 2). La corte celestial presidida por un Cristo joven e imberbe, de acuerdo con el primer rostro otorgado por el arte catacumbario, está integrada por otros cuatro personajes. A ambos lados de la figura central, dos ángeles actúan como introductores de Ecclesio, obispo de Rávena, a quien la tradición atribuye la realización del edificio, y del mártir Vital. El obispo porta en sus manos la maqueta del templo y, de acuerdo con una tradición iconográfica que tendrá larga persistencia en la Edad Media[23], hace entrega del edificio a Cristo. El gesto y la circunstancia traducen visualmente el acto de la consagración del espacio sagrado. A la diestra de Cristo, san Vital recibe sobre sus manos, cubiertas por el manto, la corona del martirio que aquél le tiende.

La acción regida, fundamentalmente, por la actitud mayestática de Cristo, reproduce las escenas palaciegas presididas por los emperadores[24] y la circunstancia de que los personajes miren hacia el frente acentúa el carácter hierático que invade toda la escena. Dadas esas características, el gesto del ángel, que apoya ostensiblemente una mano sobre el hombro del santo y cuyo rostro es el único que realiza un giro en dirección a aquél, adquiere una singular relevancia. La corona dirigida hacia este grupo muestra la intención compositiva de crear visualmente una especial relación entre los tres personajes: Cristo, ángel, mártir, los cuales quedan así unidos por una línea que, partiendo de la mano de Cristo, pasa por la del ángel y termina en el hombro del santo. El grupo formado por el otro ángel y Ecclesio permanece al margen de esta intimidad que responde a una marcada intención de destacar cómo el mártir accede a una relación directa con la divinidad.

---

[23] En un mosaico situado en el nártex de la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla y datado entre el 986 y el 994, aparece Justiniano entregando la maqueta de la iglesia a María, entronizada con el Niño, en tanto que Constantino hace lo mismo con la de la ciudad. Cfr. D. Talbot Rice, *Bizantine Art*, Harmondsworth, Penguin Book, 1968, p. 196. La figura del abad Desiderio ofreciendo la maqueta de la iglesia a Cristo entronizado en el ábside de la iglesia de SantAngelo in Formis (segunda mitad del siglo XI) muestra la perduración del motivo en el arte medieval. Cfr. R. Causa, *Gli affreschi di SantAngelo in Formis,* Milán, Fratelli Fabbri, 1965, p. 10; H. Schrade, *La peinture romane,* Bruselas, Meddens, 1966, frontispicio.

[24] A. Grabar, *Les voies...*, figs. 30, 33, 37 y 38. De la comparación de ejemplos procedentes de monumentos romanos con imágenes cristianas surge la apropiación de la incografía triunfal por parte de la iglesia, demostrativa de las vías de difusión visual de la ideología del poder.

Estos personajes se ubican en un jardín, en cuya representación se resumen los últimos rasgos de la figuración helenística del paisaje, donde aparecen los cuatro ríos del paraíso emergiendo por debajo del orbe, que sirve de trono a Cristo. De este modo, se muestra una instancia según la cual el mártir y el obispo han accedido al espacio de la salvación que resplandece con su fondo de oro y sus presencias en la instancia suprema, objetivo final de la redención, configuran un discurso no verbal pero de incuestionable efectividad emocional.

La iglesia romana dedicada a los Santos mártires médicos Cosme y Damián posee una decoración del ábside realizada en mosaicos, entre los años 527 y 530 (Figs. 3 y 4). La temática es la misma que en el ejemplo anterior, aún cuando surja una primera diferencia notable. El espacio celeste está presidido por Cristo de pie, flanqueado por tres personajes de cada lado. La posición de la figura central, aislada, erguida sobre un fondo de nubes, la destaca contra el cielo y resalta el gesto de su mano derecha alzada, dirigiéndose a sus interlocutores y mostrando la Nueva Ley contenida en el rollo sostenido por su mano izquierda, de acuerdo con el cual juzgará al género humano. La jerarquización de la figura de Cristo está marcada por su ubicación y por estar del otro lado del río Jordán (identificado con una leyenda) que corre bajo sus pies. En la resolución plástica del río y del suelo sobre el que corre, se reiteran, sintéticamente, motivos paisajísticos característicos del arte tardo antiguo, heredero de las representanciones romanas de raigambre helenística. La figuración del espacio resulta claramente indicadora de la supremacía de lo celestial, dado el tamaño relativo otorgado al cielo y la tierra. La alegoría muestra el acceso al mundo trascendente pero, si bien se indica el camino, los mortales involucrados en la acción aún deben recorrerlo dado que se encuentran en la otra orilla.

La escena, de marcado corte imperial, contiene a los apóstoles Pedro y Pablo situados a la izquierda y a la derecha de Cristo, respectivamente. Cada uno de ellos introduce a uno de los mártires, Pedro a Cosme y Pablo a Damián. En el extremo derecho —siempre tomando como referencia la diestra de la figura central—, san Félix, el Papa que entre los años 526 y 530 hizo adaptar la Biblioteca de la paz como basílica cristiana[25], presenta la maqueta del templo. A la izquierda, el soldado-mártir

---

[25] La basílica dedicada a los santos Cosme y Damián resume en su historia la resignificación de lugares e historias realizada por el cristianismo en su insersión en el mundo romano. El lugar en el que se encuentra la actual iglesia correspondía a la Biblioteca en la que había enseñado Claudio Galeno, médico de la corte de Marco Aurelio y de Cómodo, circunstancia que había determinado que los médicos se reunieran en ese lugar. Por otra

Teodoro —cuyo culto originado en la región oriental del imperio y muy difundido en Roma constituye uno de los ejemplos de difusión de estas prácticas cristianas— se muestra vestido con la clámide, que ostenta el cuadrado púrpura e indica su condición de alto dignatario de la corte bizantina y presenta la corona de su martirio.

En la franja inferior de la composición aparece una procesión de ovejas que, partiendo de Jerusalén y Belén —figuradas según el modelo de ciudad amurallada con edificios que asoman desde su interior[26]— se dirigen hacia el cordero divino bajo cuyas plantas asoman los cuatro ríos del Paraíso.

La contemporaneidad con el conjunto ravenés indica la existencia de un modelo constituído por determinadas pautas iconográficas y formales, vinculadas con una voluntad de otorgar difusión a un mensaje, elaborado de acuerdo con parámetros ideológicos ya claramente establecidos en el siglo VI. La ubicación arquitectónica privilegiada, los personajes paradigmáticos, el espacio que cobra cada vez más un carácter que trasciende la mera realidad, configuran el marco de desenvolvimiento de la figura del mártir que aparece comunicando su capacidad de aproximación a la divinidad. Consideramos que, en relación con la temática imperial que sirve como referencia formal a la elaboración de estas imágenes, la principal diferencia —tanto visual como significativa— es la representación del acceso al cielo facilitado a seres que el discurso eclesiástico presentaba como primeros protagonistas de la salvación.

Recordemos que, en Roma, desde el siglo V, en el canon de la misa se daba lectura al *Memento*, el cual daba cuenta de los lazos que unían a la comunidad presente con los santos locales más ilustres[27]. Los aspectos propagandísticos relacionados con estas imágenes resultan incuestionables y de ello surge una forma de control sobre el culto, transformado definitivamente en un acto público[28]. La presencia de obispos y mártires

---

parte, en las inmediaciones se levantaba el templo pagano dedicado a los gemelos Cástor y Pólux. La sustitución por los hermanos médicos Cosme y Damián unió el prestigio del lugar, ya identificado por la tradición con el ejercicio de la medicina, con la presencia de dos hermanos. Los mártires sustituyeron a los héroes.

[26] O. Manzi y F. Corti, "Iconografía de la ciudad en el arte medieval, siglos V al X", *Universidad*, 1979, pp. 9-30.

[27] Ch. Petri, "L'évolution du culte des saint aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'interceseur", en A.A.V.V., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles). Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome, Roma, 27-29 octobre de 1988*, Roma, Ecole française de Rome, 1990, pp. 15-36.

[28] P. Brown, *op. cit.*, pp. 3-35.

compartiendo un mismo espacio testimonia tanto el avance del culto de éstos, durante los siglos IV y V, como la afirmación de la autoridad de los primeros.

Consideramos que la iconografía desplegada en los muros de los templos expresa la íntima unión entre la tumba y el altar en la arquitectura cristiana, sede del culto público cumplido por la autoridad viviente en un espacio sacralizado por la presencia de la muerte ejemplificadora. En ese marco, la insersión de la figura de los obispos junto a Cristo, formando parte de la corte celestial, cierra el circuito de la vinculación cielo-tierra y establece quiénes son los que pueden efectivizarla. La conducta ejemplificadora se sitúa junto a la capacidad de organización y gobierno de la iglesia y ambas constituyen la clave de la salvación.

La decoración del paño murario, situado bajo el claristorio en la iglesia ravenesa de San Apolinario Nuevo[29] (Fig. 5), presenta una procesión de santos y santas mártires, que portan las correspondientes coronas y se dirigen, respectivamente, hacia los tronos de Cristo y la Virgen. Estos mosaicos de época justinianea reemplazaron a los colocados originariamente en tiempos de Teodorico. Los extremos de la composición —el palacio de Teodorico y el trono de Cristo, del lado de los mártires, el puerto de Classe y el trono de María, del lado de las santas— enmarcaban, en la decoración primigenia, a una procesión de la que participaba la corte real. Su reemplazo posterior permitió crear un conjunto que, en la ciudad de Rávena, tiene antecedentes en la decoración interior de las cúpulas que cubren dos baptisterios: el de la catedral, también denominado de los Ortodoxos, y el identificado como de los Arrianos, ambos realizados en el siglo V. Si bien el esquema compositivo de estos últimos edificios es semejante —en el centro, la escena del bautismo de Cristo en el Jordán y, en derredor, las figuras de los apóstoles—, en el de los Arrianos, las doce figuras avanzan precedidas por las paradigmáticas de Pedro y Pablo, hacia el trono vacío preparado para la segunda venida. Su resolución plástica —fondo oro predominante, paisaje indicado por una superficie de color verde salpicada por plantas con flores sobre la que se apoyan los pies de los personajes y la separación entre cada uno de ellos, creada mediante la insersión de una palmera estilizada— responde

---

[29] La decoración de la iglesia de San Apolinario Nuevo de Ravena presenta mosaicos que ilustran la evolución de técnica y estilo que va desde la época de Teodorico a la de Justiniano. Los mosaicos de la franja más baja, realizados durante el obispado de Agnello (556-559), que reemplazaron a otros anteriores, son el testimonio de la presencia de un estilo que puede ser caracterizado como bizantino. Cfr. D. Talbot Rice, *op. cit.*, pp. 158-159; A. Busignani, *Los mosaicos de Ravena*, Granada, Albaicin, 1967, pp. 3-4, figs. 26, 27, 28 y 29.

exactamente a la composición del conjunto de San Apolinario y demuestra no sólo la creación de una tradición compositiva e iconográfica sino también el interés por reiterar motivos que pasaban a constituir un lenguaje compartido.

Si Salviano[30], al referirse a los mártires utiliza el texto del salmo 33, 16: *oculi Dominis super iustos, et aures eius ad preces eorum,* las imágenes consideradas constituyen la forma más eficiente de dar al texto un referente visible e integrarlo en un contexto vital cuya persistencia queda garantizada por un fuerte efecto estético. La perduración física de los materiales utilizados contribuye a la afirmación de una tradición que, a partir de la realización de la obra, se enriquece por el propio prestigio del espacio ocupado. La fuerza psicológica de la imagen se multiplica al compás del aumento de la aceptación del mensaje sustentador y del ascenso a la centralidad del poder de la ideología que la origina.

En San Apolinario Nuevo, la sustitución de los mosaicos originales permitió una creación original que no puede ser ingenua. La conservación, en el extremo más alejado del altar, de los dos referentes terrenales —palacio y puerto— y, junto al altar, las jerarquías celestiales, dejó un espacio alargado sobre el cual la presencia de una procesión destaca la direccionalidad del templo —la decoración del ábside, desaparecida, debió contar con los elementos iconográficos característicos de la época, es decir, una escena situada en el mundo trascendente y seguramente presidida por Cristo—. Cuando se incluyó en el conjunto la doble procesión, se materializó una idea fundamental: el mártir, hombre o mujer de existencia terrenal, puede caminar hacia la salvación portando la corona que lo convierte en un ser excepcional y llegar a lo que constituye la meta final de todo cristiano. La relación cielo-tierra se encuentra, en este caso, expresada de manera directa al destacar el espacio recorrido en una peregrinación en la cual el camino es una preparación para el goce celestial. Podemos imaginar el efecto producido por estas imágenes sobre el ánimo de los contemporáneos y de las sucesivas generaciones de quienes reafirmaban su confianza en la salvación.

Pensamos que uno de los aspectos fundamentales de esta creación iconográfica está definido por el hecho de que las figuras de los mártires están representadas mediante cuerpos que no muestran la señales del martirio. Es decir que la intención —pese al desarrollo que consecuentemente había tenido el culto de las reliquias y la fuerza emanada de la

---

[30] Salviano, *De Gubernatione Dei*, 2,1,3 (edición de G. Lagarrigue), París, 1975, p. 160. (*Sources chrétiennes*, 220).

existencia de una tumba en la que se encontraba el cuerpo mutilado— fue la de crear una imagen en la que la incorruptibilidad fuera manifiesta. La salvación muestra al cuerpo en toda su plenitud eliminando toda referencia al sufrimiento que, indudablemente, ha quedado atrás.

De acuerdo con esta voluntad, en el arte tardoantiguo está ausente la representación del martirio y del sufrimiento[31] tal como aparecerá en siglos posteriores en los que, abiertas diversas vías de acceso a la vida eterna para el común de los mortales, la exaltación de la conducta del mártir tendrá que considerar la presentación de su sufrimiento excepcional convertido ahora en elemento paradigmático. Los aspectos simbólicos contenidos en la representación de los mártires dejarán paso a los más dramáticos de su historia personal[32].

---

[31] La decoración de unos de los lunetos del Mausoleo de Gala Placidia en Rávena (siglo V) presenta a San Lorenzo, situado junto a la parrilla, instrumento de su martirio. Sin embargo, su figura, portando la cruz y el libro abierto de las escrituras, contrasta con representaciones posteriores —tomemos como ejemplo las pinturas de la capilla borgoñona de Berzé la Ville, próxima a la abadía de Cluny, decorada en el siglo XII—, en las cuales el santo aparece colocado sobre la parrilla, sufriendo el martirio a manos de los esbirros del emperador que se encuentra observando la escena. Una y otra composición ilustran acerca de una evolución en el tratamiento del tema, que corresponde a necesidades diferentes en la utilización de la figura del mártir. Cfr. F. Corti, "Espacio e iconografía en la pintura románica", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vol. 18-19, pp. 265-302.

[32] G. Rosenthal, M. Smulever y N. Yampey, "El héroe mítico del adolescente de hoy", en G. Rosenthal, M. Smulever y N. Yampey, *Mitos: interpretración psicoanalítica*, Buenos Aires, GEPMAL, 1995, pp. 106-111.

Fig. 1: *Catacumba de Domitila (Roma). Veneranda introducida en el cielo por Santa Petronila*

Fig. 2: *Iglesia de San Vital (Rávena). Ábside.*

Fig. 3: *Iglesia de Santos Cosme y Damián (Roma). Ábside.*

Fig. 4: *Iglesia de Santos Cosme y Damián (Roma). San Pablo presenta a San Damián.*

Fig. 5: *Iglesia de San Apolinario Nuevo (Rávena). Santos mártires*

VARIA

ESTADO DE LAS CUESTIONES SOBRE ALGUNOS VIAJES Y RELATOS DE VIAJES POR LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XV. CABALLEROS Y BURGUESES

ANTONIO ANTELO IGLESIAS
(UNED - España)

1. Caballería y aventura

"Si pretendiéramos indagar —ha escrito M. Keene— si la caballería supuso entre 1100 y 1500 una influencia social de alguna importancia, necesitaríamos acudir a las fuentes que proporcionan una extensa información sobre los posibles significados de este vocablo, ya que, evidentemente, no es una palabra que pueda quedar concretada de manera clara y sucinta en una definición de diccionario"[1]. Su *ethos* o código de conducta social estuvo, desde luego, predeterminado por elementos guerreros, aristocráticos y cristianos, cuya íntima trabazón le dio entidad histórica hasta el Renacimiento[2].

Un autor castellano altamente conservador y erudito muy estimado en los círculos humanísticos del siglo XV, Rodrigo Sánchez de Arévalo, valoraba todavía el ideal caballeresco de las pasadas generaciones feu-

---

[1] M. Keene, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 14. Las fuentes son objeto de análisis y crítica en las pp. 14-32, desde Etienne de Fougères (ca. 1180) a Mosén Diego de Valera (1412-¿1488?).

[2] Entre las exposiciones anteriores a la de Keen, asimismo valiosas, cfr. L.. Gautier, *La Chevalerie*, París, V. Palmé, 1884 (obra clásica); E. Prestage (ed.), *Chivalry. A series of studies to illustrate its historical significance*, Nueva York, Knopf, 1928; R. L. Kilgour, *The decline of Chivalry as shown in the French literature of the Late Middle Ages*, Cambridge, 1937; S. Painter, *French Chivalry. Chivalric ideas and practices in medieval France*, Ithaca, Cornell U. P., 1965; R. Barber, *The Knight and Chivalry*, Londres, Cardinal, 1974. *Vid.* últimamente F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florencia, 1981 y J. E. Ruiz-Domenec, *La caballería o la imagen cortesana del mundo*, Génova, 1984.

Temas medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

dales como un sacramento: "Ca deve saber todo caballero —expone en la *Suma de la política*— que primeramente recibe orden como una estrecha religión donde se faze profesión firmada con juramento y voto"[3]. Los cinco deberes que se le asignan al ser armado caballero son la fidelidad a Dios, el celo por la honra de la Iglesia, la lealtad al Rey, príncipe o señor natural sirviéndole y obedeciéndole con reverencia, la lucha hasta sacrificar la propia vida "por salud de su rey y de la república" y, no menos, "amparar y defender a las viudas, huérfanos y personas miserables"[4]. En el *Vergel de los príncipes*, Arévalo consigna "los honestos deportes e loables exercicios" cuya práctica se encarece, para una sana armonía de cuerpo y espíritu: las armas, la caza y la música[5]. Reitérase, pues, esencialmente la doctrina que Ramon Llull, entre los clásicos medievales, había contribuido a divulgar en su notable tratado[6].

Pervivían así, actuantes, las ideas y los sentimientos que inspiraron a la caballería desde la plena Edad Media, en los siglos XII y XIII. Ante todo, junto con la significación del linaje y de las armas, indisolublemente ligadas a aquél por herencia como sus insignias familiares, se exaltaban las tradiciones de honor y ascendiente social basado en el privilegio[7]. La organización jerárquica, 'estamental', que se reputaba de origen divino, iba unida en la nobleza al culto del honor: "el legado más importante de la caballería —dice Keene— era su concepción del honor y los elementos que se relacionaban con la nobleza"[8]. Ésta, fundada en la virtud y el honor, aspiraba, por lo demás, a la gloria o fama: "Murió el omne, mas non murió el su nombre", sentenciaba el conde Lucanor[9]. Y *El Victorial* en-

---

[3] Cfr. M. Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, Madrid, Atlas, 1959; libro I, consideración XVIII[a], p. 278.

[4] *Ibid.*

[5] Cfr. la ed. de M. Penna, *op. cit.*, pp. 311-341.

[6] Cfr. el *Llibre del Orde de Cavalleria* (*ca.* 1275) en R. Llull, *Obras literarias. Libro de Caballería-Blanquerna-Felix-Poesías* (ed. por M. Batllori y M. Caldentey), Madrid, La Editorial Católica, 1948, pp. 96-141 (B.A.C., 31). Para las expresiones caballerescas en la península, *vid.* J. Scudieri Ruggieri, *Cavalleria e cortesia nella vita e nella cultura di Spagna*, Módena, STEM, 1980, pp. 11-118 y 241-244.

[7] Cfr. J. Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 153-179; J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, 2ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1945, pp. 81-107; M. Keene, *op. cit.*, pp. 168-236.

[8] *Op. cit.*, p. 326.

[9] Don Juan Manuel, *El conde Lucanor* (ed. de J. M. Blecua), Madrid, Castalia, 1969 —exemplo XVI, p. 113—. *Vid.* Mª R. Lida, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, FCE, 1952, pp. 207-258.

salza la "honrra e fama", cuya obtención depara "el alegría durable, que es ber a Dios en la su gloria..."[10].

Ahora bien, el ideal caballeresco —milicia imbuida del *ethos* heroico y de arcangélica religiosidad, que tendía por ello a una meta de elevación moral cuya impronta en la civilización europea merece destacarse[11]— no podía ir asociado con la piedad y la virtud: "En esta función ética —a juicio de Huizinga— fracasa siempre la caballería, que es arrastrada hacia abajo por su origen pecaminoso. Pues el núcleo del ideal sigue siendo la soberbia embellecida"[12].

Pese a su decadencia en orden a tan sublimes objetivos, los antiguos linajes —más los que por su riqueza quedaban nivelados con aquéllos— continuaban firmes como pilares del orden social. Aunque también en el seno de la nobleza bajomedieval se observan sensibles diferencias de rango y fortuna, que distinguen sus formas de vida a partir, especialmente, del siglo XIV, conserva intacto su protagonismo social y, sin duda —pero bastante mermado ya— su rancio prestigio. "El alto aprecio —conviene J. Bühler— en que eran tenidas la nobleza y las ideas caballerescas todavía a fines de la Edad Media y hasta bien entrada la época moderna, no obedecía pura y simplemente al hecho de que la imagen medieval de la sociedad fuese puramente estática y no dinámica, como lo es hoy. Lo único que en rigor se hallaba anticuado para aquellos tiempos, por lo menos en parte, era la manera exterior de comportarse la nobleza. No lo eran sus ideas ni sus funciones en la vida del Estado, que seguían manteniéndola a la cabeza de la sociedad"[13].

Un aspecto sugestivo, al par que elocuente, del ideal caballeresco a la sazón lo brindan las nuevas órdenes seglares que tratan de perpetuar el espíritu de las primeras[14] y cuyos votos reivindican, por tanto, una forma

---

[10] *El Victorial. Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, por su Alférez Gutierre Díez de Games* (ed. y estudio por J. de M. Carriazo), Madrid, Espasa-Calpe, 1940, cap. VI, p. 35. *Vid.* ahora la ed. modernizada por J. Sanz (ps. de R. Alba), Madrid, Polifemo, 1989, con una excelente introducción (pp. V-XLV) y selecta bibliografía (pp. XLVI-L). Es interesante, asimismo, J. E. Ruiz-Domenec, "L'idea della cavalleria medievale come una teoria ideologica della società", *Nuova Rivista Storica*, LXV, 1981, pp. 343-367.

[11] Cfr. Huizinga, *op. cit.*, p. 151; también, de este autor, *vid.* "Significado político y militar de las ideas caballerescas en el período final de la Edad Media", en *Hombres e ideas. Ensayos de historia de la cultura*, Buenos Aires, Cía. Gral. Fabril Editora, 1960, pp. 175-176 y 179; Bühler, *op. cit.*, pp. 169 y 172-173; Keene, *op. cit.*, pp. 214-215 y 326-331.

[12] *El otoño de la Edad Media*, p. 96.

[13] *Op. cit.*, p. 178.

[14] Cfr. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, pp. 119-132; Keene, *op. cit.*, pp. 237-264; Barber, *The Knight and Chivalry*, pp. 280-288 y 303-310.

superior de vida, como la que san Bernardo anhelaba para los Templarios[15]: "Los votos impuestos a la Orden militar sólo son una forma colectiva fija del voto caballeresco personal de llevar a cabo algún acto heroico"; sin embargo, "el juego es el elemento que prepondera"[16]. Se han puesto de relieve, además, lo nexos entre dicha restauración de la caballería, el Renacimiento y, por ende, la Antigüedad clásica. Como ya mostró Huizinga, "toda la vida aristocrática de la última Edad Media —piénsese en Francia y en Borgoña, o en Florencia— es el intento de representar un sueño, siempre el mismo sueño, el sueño de los antiguos héroes y sabios, del caballero y la doncella, de los pastores sencillos y satisfechos de la vida. Francia y Borgoña siguen representando la pieza en el estilo antiguo; Florencia compone sobre el tema dado un nuevo y más hermoso espectáculo"[17].

Tal reavivamiento de la caballería suscitaba, claro está, anacronismos en los campos económico, político y militar, principalmente, ya que la sociedad occidental experimentaba, desde 1300, cambios decisivos en sus estructuras y visión del mundo. Entre esos anacronismos sobresale, románticamente, la creación misma del Estado borgoñón (1363) por el rey de Francia, Juan II *el Bueno*, en la persona de su hijo Felipe *el Atrevido*, que no había huido —como lo hiciera el primogénito— en Poitiers (1356). Otro hecho simbólico es la muerte, por un cañonazo, del ilustre caballero andante, borgoñón él también, Jacques de Lalaing[18]. Para no insistir sobre Carlos V y su afición a la literatura caballeresca...[19]

El ideal aristocrático de los siglos XIV y XV, "nostalgia de una vida más bella" según la caracterizó Huizinga magistralmente[20], consagraba tres valores: el ético-religioso, el erótico-romántico y el juego de corte, unidos

---

[15] Cfr. su *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, en *Sancti Bernardi opera*, vol. III, *Tractatus et opuscula* (eds. J. Leclercq y H. M. Rochais), Roma, 1963, pp. 213-224; también H. de Curzon, *La Règle du* Temple, París, 1886, pp. 21-70.

[16] Huizinga, *El otoño...*, pp. 125-126.

[17] *Op. cit.*, pp. 58-59. Sobre la interpretación del Renacimiento por este autor, *vid.* su, todavía, luminoso estudio "El problema de Renacimiento", en *El concepto de la Historia y otros ensayos,* México, FCE, 1946, pp. 99-155. Una fina semblanza de Huizinga se debe a D. Cantimori en *Los historiadores y la Historia*, trad. de A.-P. Moya, Barcelona, Península, 1985, pp. 221-238.

[18] Huizinga, *op. cit.*, pp. 134 y 148-149.

[19] Cfr. J. Babelon, "Carlos V y la decadencia de la caballería", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 107-108, 1958, pp. 296-302 y J. Scudieri Ruggieri, *Cavalleria e cortesia...*, pp. 322-334.

[20] *Op. cit.*, pp. 45-79.

en los votos caballerescos. La nobleza bajomedieval constituía una gran familia merced a los contactos individuales y de grupos, las visitas, los enlaces matrimoniales y las fiestas. El medio cortesano reunía a todos sus miembros en un ambiente lúdico[21]. Ramón Llull enuncia en un expresivo pasaje de su *Libro* las actividades correspondientes a esos círculos de la nobleza: "Correr en caballo bien guarnecido, jugar la lanza en las lizas, andar con armas, torneos, hacer tablas redondas, esgrimir, cazar ciervos, osos, jabalíes y leones, y otros semejantes ejercicios, pertenecen al oficio de caballero"[22]. En la última Edad Media, el refinamiento de las costumbres erigirá la corte como centro social por excelencia, pero el factor lúdico no tendrá entonces, como antaño, una función cultural creadora[23]. El amor cortés y, con él, los modelos del cortesano renacentista, del "honnête homme" barroco y del gentleman contemporáneo, serían, no obstante, un legado de la caballería medieval[24].

Hacia 1350, Godefroy de Charny compuso el *Livre de chevalerie* con su retrato *robot* del emprendedor mílite que ha intervenido en guerras, torneos y justas por doquiera, de aventura en aventura y persiguiendo siempre la fama, con episodios reales tanto como novelescos a lo largo de azarosos viajes[25]. Coetáneamente a la institución de nuevas órdenes militares, configúrase el tipo del caballero andante: "Ninguna otra civilización —sostiene Keene— ha construido un culto tan pronunciado y tan sofisticado de la odisea particular del aventurero como Europa occidental; y si se ha logrado que así sea, es en gran parte debido a la herencia del culto al caballero andante en la época de la caballería, que relacionó de manera muy especial la idea de la errancia con la del honor"[26].

---

[21] Cfr., además de Huizinga, Keen, *La caballería*, pp. 265-288; R. Delort, *La vie au Moyen Age*, París, Seuil, 1982, pp. 169-181; O. Cartellieri, *La Cour des Ducs de Bourgogne*, París, Payot, 1946, pp. 71-214 (fundamental); J. Rubió Balaguer, *Vida española en la época gótica. Ensayo de interpretación de textos y documentos literarios*, Barcelona, Alberto Martín, 1943, pp. 133-154 y 261-279; Barber, *The Knight and Chivalry*, pp. 159-192; R. Boase, *El resurgimiento de los trovadores. Un estudio del cambio social y el tradicionalismo en el final de la Edad Media en España*, Madrid, Pegaso, 1981, pp. 61-62, 69-74, 122-124 y 136-146. *Cfr.* n. 2 y A. Scaglione, *Knights at Court. Courtliness, Chivalry, and Courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*, Berkeley, 1991.

[22] *Libro de la Orden de Caballería*, 10, pp. 114-115.

[23] Cfr. Huizinga, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 212-213.

[24] Huizinga, *Homo ludens*, p. 126 y B. Blanco González, *Del cortesano al discreto (Examen de una "decadencia")*, Madrid, Gredos, 1962.

[25] Cfr. Keene, *La caballería*, pp. 26-31.

[26] *Op. cit.*, p. 327.

Más, acaso, que otros Estados europeos, destácanse los hispánicos por la intensidad y el esplendor de las formas de vida caballerescas. En la península se daban cita numerosos aventureros de allende el Pirineo que, movidos por el ansia de nuevas experiencias cortesanas y, singularmente, de lances guerreros, justas, pasos de armas y torneos, afluían a los reinos de Aragón, Navarra, Castilla, Portugal y Granada. Durante los siglos XIV y XV, la temática novelesca de raigambre carolingia y bretona o artúrica, propia del "roman courtois", así como la inspirada en Alejandro y la tradición clásica, o en los modelos de caballeros (el mariscal Boucicaut, Jean de Bueil y el *Jouvencel*, Bertrand du Guesclin, etc.) cuyas hazañas seducían a sus contemporáneos, eran acicates literarios o reales para emprender viajes. Llegó a desvanecerse la frontera entre vida y ficción, pues los caballeros errantes querían imitar fielmente a los héroes novelescos o a quienes, en atención a sus virtudes, presentábanse como ideales paradigmas. Es más, "por un curioso proceso de ósmosis —ha escrito M. de Riquer—, en aquel mismo siglo XV la novela caballeresca se inspirará en las actitudes novelescas de los caballeros reales"[27]. Paralelamente a sus andanzas cortesanas, aquellos nobles sentíanse atraídos por las acciones bélicas en la frontera con los moros, exaltándose de este modo su espíritu de Cruzada[28]. Los encuentros y correrías en tierras nazaríes excitaban su imaginación, al par que ponían a prueba su temple heroico. Algunos de los visitantes europeos en plena crisis —política, social, económica y moral— de los reinos cristianos, como Jörg von Ehingen y el barón León de Rozmithal, pudieron —aunque fugazmente—, ya luchar, como el alemán, ya peregrinar y observar, como el checo y los dos relatores de su viaje.

Reparemos ante todo en los caballeros, sobre quienes aportan noticias de su paso la documentación de cancillería y los textos historiográficos del siglo XV, a veces muy explícitos. Como es obvio, nos limitaremos a los hechos y figuras más representativos.

---

[27] *Caballeros andantes españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 69. *Add.*: J. E. Ruiz-Domenec, "El torneo como espectáculo en la España de los siglos XV y XVI" en *La civiltà del torneo (sec. XII-XVIII). Giostre e tormei fra Medioevo e età moderna*, Narni, 1990, pp. 159-193.

[28] Sobre la pervivencia del ideal de cruzada, cfr. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, pp. 135-136 y Keene, *La caballería*, p. 258. Hemos indicado algunos de sus aspectos en "El ideal de Cruzada en la Baja Edad Media peninsular", *Cuadernos de Historia*, I, 1967, pp. 37-43.

2. Pasos de armas y cortesanía en los reinos hispánicos

La documentación del Archivo de la Corona de Aragón —salvoconductos, credenciales y correspondencia diversa—, que J. Vieillard, R. Avezou y F. Vendrell de Millás publicaron, tiempo ha[29], sobre caballeros centroeuropeos en la península entre 1397 y 1415, permite imaginar el trasiego, a la sazón, de unas a otras cortes. Por lo demás, también las crónicas castellanas registran sonados pasos de armas, en los que brillaron aventureros de allende el Pirineo[30].

Uno de esos viajeros, el polaco Juan de Grabo, es recomendado encarecidamente por el rey de Francia, Carlos VI, a Martín I *el Humano* —entre 1397 y 1409, sin posibilidad de mayor exactitud cronológica— como "nostre amé et feal chevalier et chambellan", tras "faites d'armes devant nous ou il est grandement et notablement portez"[31]. "Nada se sabe —dice M. de Riquer— de la estancia en la parte de acá de los Pirineos de este caballero"[32]. Otro misterio rodea al que Carlos VI llama "nostre

---

[29] Cfr. J. Vieillard y R. Avezou, "Lettres originales de Charles VIe conservées aux Archives de la Couronne d'Aragon á Barcelone", *Bibliothèque de l'École de Chartes*, XCVII, 1936, pp. 317-373; F. Vendrell de Millás, "Caballeros centroeuropeos en la Corte aragonesa", *Miscellanea Barcinonensia*, XXVII, 1971, pp. 19-43. Otras referencias las da J. Rubió Balaguer, *Vida española en la época gótica*..., p. 278, notas 14 y 18 [remite a ACA, reg. 2682, f. 189, 2683, f. 45 (2ª numeración) y 2598, f. 42; sobre las empresas de armas, en Aragón, de caballeros castellanos bajo Alfonso V *el Magnánimo* y caballeros franceses en tiempo de Martín I *el Humano* (1407), así como un caballero andante portugués. Interesante asimismo es el viaje de Gonzalo de Guzmán, a su paso por Barcelona (1455), *vid*. ACA, REG. 2621. F. 63 rº-64 vº].

[30] Un documentado estudio acerca de tales visitas y pasos de armas se debe a M. de Riquer, *Vida caballeresca en la España del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, 1965 (Discurso de recepción, con gran acopio de fuentes y bibliografía), su ameno panorama *Caballeros andantes españoles*, pp. 15-141 y, del mismo, *Cavalleria fra realtà e letteratura nel Quattrocento*, Bari, 1970.

[31] Cfr. J. Vieillard y R. Avezou, *op. cit.*, doc. VIII, pp. 339-340.

[32] *Caballeros andantes españoles*, p. 100. Por esas fechas (19-XI-1400), el bretón Guillaume du Chastel dirigió una "carta de requimiento de batalla" al esforzado caballero Pere de Cervelló, aventurero catalán que por entonces se hallaba en París. Aunque el segundo obtuvo el beneplácito de Enrique III (15-IX-1401) para celebrar la justa en Segovia, no hay constancia de su encuentro con el bretón. Éste es admirativamente mencionado en *El Victorial* (cap. LXVIII) como "bretón bretonante", a saber, "bretón que non es mezclado de otra nación ni lengua"; "honbre muy alto de querpo, e de grand fuerza, e muy fermoso de su presona" y "tanto se atrebía en su balentía, que muchas vezes en los canpos acometía al que le caya en suerte de lo tomar a manos...". Otro caballero distinguido, el senescal de Hainaut, Jean de Werchin, vino a la península en 1399 y se sabe que entre 1402 y 1403

poursuivant d'armes" —¿su semejante o imitador?—, un tal James, quien a su vez se proponía visitar gallardamente Aragón, hacia 1414-15, "pour acquerir honneur et avoir plus grant congnoissance des seigneurs et dames desdiz pays et de leurs armes"[33].

Mejor informados estamos, en cambio, sobre el duque de Silesia, Luis, señor de Brieg y Liegnitz, que recorrió la península con un salvoconducto de Fernando I de Antequera, expedido por un mes, el 16 de mayo de 1415. El noble alemán se presentó acompañado de cincuenta caballeros y una comitiva de otros tantos jinetes y peones, aparte de su considerable impedimenta. El soberano aragonés, "ut strenuos milicie et honestatis actus exerceat", le garantiza libre y segura circulación por su dominios, ordenando a los oficiales del reino que le presten auxilio y orientación. El duque vino a Aragón con el propósito, asimismo, de conocer Granada. Personaje importante —fue legado imperial en el concilio de Constanza, 1414—, llegó recomendado por Carlos VI y en compañía del gran mariscal de Hungría, Pedro Cseh (o Cheh) de Leva[34].

Este viajero, a quien el monarca francés elogia como "chevalier de grant honneur et estat", que tenía la "entencion et propos au plaisir de Nostre Seigneur de aler en plusieurs parties de la Chrétienté visiter plusieurs pelerinages et veoir le monde et entre les autres pays, en vostre royaume d'Aragon", pasó con credenciales del mismo año, mes y día que el duque de Silesia, camino de Santiago. El rey Fernando comunica a su sobrino, Juan II de Castilla, que Pedro Cheh va a "exercer actos de Cavalleria e de notable renombre, honor e fama"; en consecuencia, agrega, "querrades por honor e esguard nuestro recebir e acullir con buena e alegra cara; e facer-les aquella buena fiesta e companya que de vos se pertenesce e muyt bien e notablemente havedes acostumbrado; preservandoles de todo sinistro e scandalo..."[35].

Otros distinguidos coetáneos de los caballeros mencionados anduvieron también por tierras hispánicas. Así, Enrique de Gravar, señor de

---

combatió hasta siete veces en los Estados de la Corona de Aragón. Comparece en 1407 para una justa con el gascón Colomat de Santa Coloma. *Cfr.* M. de Riquer, *op. cit.*, pp. 100-102.

[33] Cfr. J. Vieillard y R. Avezou, *op. cit.*, doc. XX, pp. 358-360.

[34] Cfr. *op. cit.*, doc. XVII, pp. 355-356. También F. Vendrell de Millás, *op. cit.*, doc. I, p. 36.

[35] Cfr J. Vieillard y R. Avezou, *op. cit.*, doc. XVI, pp. 354-355 y F. Vendrell de Millás, *op. cit.*, docs. II-III, pp. 37-38. La *Crónica de Juan II* registra, a su vez, la llegada a Castilla de los "embajadores del Concilio" (Constanza), entre ellos el duque de Silesia, Luis, y el gran mariscal de Hungría, Pedro Cheh de Leva. *Vid.* la ed. C. Rosell (*Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. II, Madrid, Atlas, 1953; BAE, 68); año 1415, cap. XIII, pp. 365-366.

Blommeneau o Plomlau, alemán del que faltan noticias, pero cuya presencia está documentada en 1415[36] mediante sendas cartas del rey de Francia, Carlos VI, y de Fernando I, quien le dio un salvoconducto y credenciales para los soberanos de Castilla, Portugal, Granada, el arzobispo de Santiago, etc. Así, igualmente, los cuatro hermanos del mariscal de Hungría, Eustaquio, Ladislao, Elías y Blas, que en unión de sus compatriotas Benedicto y Nicolás Egidio regresaban de Granada y Fez, deseosos de ampliar sus armas o timbres de nobleza, y a quienes el rey Fernando autoriza innovaciones heráldicas el 20 de octubre de 1415[37].

Hubo, además, caballeros que no sólo corrían mundo y actuaban en justas y torneos, sino que componían obras didácticas, ya para la formación de sus hijos o allegados, ya para quienes se iniciasen o entraran en alguna orden. Entre ellos figura Ghillebert de Lannoy, autor de la *Instruction d'un jeune prince*, donde expone, por ejemplo, las maneras honorables de hacer fortuna; es decir, sirviendo en la corte, casándose bien o marchando a la guerra. Pues, como un jurista civil advirtiera zumbonamente, "la nobleza sin riquezas es como la fe sin obras"[38]. Ghillebert de Lannoy vino a la península en 1405, 1407 y 1410. La segunda vez acompañó a Fernando de Antequera en su campaña granadina y, seguidamente, peregrinó a Compostela; regresando, también al servicio de don Fernando en la jornada de Antequera y otras acciones bélicas —como las de Archidona y Ronda—, para volverse a su natal Flandes. Ya rey de Aragón, Fernando recibiría carta de recomendación (1413-1414) de Carlos VI a favor de otro noble, Jean de la Roche, gran viajero que aspiraba a la fama *citra et ultra maris*...[39]

Un personaje cuyas hazañas impresionaron a sus contemporáneos es el esforzado Juan de Merlo, portugués de origen que había estado en Borgoña y Basilea, figurando a partir de 1428 entre los "omes de cuenta" fieles a don Alvaro de Luna. En mayo de 1434 sobresaldría durante los

---

[36] Cfr. J. Vieillard y R. Avezou, *op. cit.*, doc. XVIII, pp. 356-357.

[37] Cfr. F. Vendrell de Millás, *op. cit.*, doc. V, pp. 39-40.

[38] Zilletus, *Tractatus juris universi* (Viena, 1584), XVI, p. 19 (Boni de Curtili Brixiensis, *De nobilitate*, cit. por M. Keene, *La caballería*..., p. 206, n. 45). La *Instruction d'un jeune prince*, de Ghillebert de Lannoy, puede verse en *Oeuvres de G. de L.*. (ed. C. Potvin), Lovaina, 1878, pp. 335 y ss. Sus aventuras y misiones diplomáticas se contienen en *Voyages et ambassades de Messire Guillebert de Lannoy, Chevalier de la Toison d'Or, 1399-1450*, Mons, 1840. *Vid.*, últimamente, M. W. Labarge, "Ghillebert de Lannoy: a Burgundish Traveller", *History Today*, 26, 1976, pp. 154-163 y R. Arié, "Un seigneur bourguignon en terre musulmane au XVe siècle: Ghillebert de Lannoy", *Le Moyen Age*, 85, 1977, pp. 283-302.

[39] Cfr. M. de Riquer, *Caballeros andantes españoles*, p. 102.

festejos que el Condestable organizó en Valladolid para Juan II y, sobre todo, en el "paso honroso" de Suero de Quiñones[40]. El caballero luso justó con aquél el 28 de julio, hiriéndole y obligándole a terminar el "paso" doce días más tarde. Juan de Merlo murió en 1443, luego de haber servido lealmente a don Alvaro de Luna como su mayordomo mayor, en una acción de guerra entre Arjona y Andújar. Fernando del Pulgar, a propósito de Rodrigo de Narváez, le rendiría homenaje en sus *Claros varones de Castilla*: "Yo por cierto —afirma— no vi en mis tiempos, ni leí que en los pasados viniesen tantos caballeros de otros reinos e tierras estrañas a estos vuestros reinos de Castilla y León [se dirige a Isabel I] por fazer en armas a todo trance, como vi que fueron caballeros de Castilla a la buscar por otras partes de la cristiandad. Conocí al conde Don Gonçalo de Guzmán, e a Juan de Merlo..., a Gutierre Quixada, e a Mosén Diego de Valera..."[41].

Aun dentro de su brevedad, es colorista y sugestiva la descripción que del lance acaecido en Segovia, el 3 de agosto de 1435 y ante Juan II, ofrece la *Refundición de la Crónica del Halconero*[42]. Vino a la corte el caballero alemán Roberto, señor de Valse (o Balse: Basilea), sobrino del emperador Segismundo y que, por su edad —treinta y cinco años—, se hallaba en plena forma física: "E traya consigo —reza la crónica— fasta sesenta cavalgaduras, entre los quales venía un cavallero tío suyo, que sería de hedad de cinquenta años". Lucían ambos una empresa en el brazo derecho, para que cualquiera que las tocase "avía de fazer armas" con ellos. Así fue: Juan de Pimentel, conde de Mayorga, tocó la de Roberto, y Pedro de Quiñones, merino mayor de Asturias, la de su tío, "e otros cavalleros todos fizieron sus armas; e a las vezes llevaban la demasía los

---

[40] La *Crónica de Juan II* (ed. cit., año 1433, cap. V, p. 514) rememora el "paso honroso" como uno de los acontecimientos caballerescos más dignos de nota. Entre las ediciones críticas, cfr. Pero Rodríguez de Lena, *El "paso Honroso" de Suero de Quiñones* (ed. por A. Labandeira Fernández), Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977; M. de Riquer, *op. cit.*, pp. 70 y ss. menciona los caballeros foráneos que a él acudieron. La *Crónica de don Alvaro de Luna* (ed. J. de M. Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1940, cap. XLII, p. 145) consigna la justa de Valladolid, 1-V-1434, organizada por el Condestable y en la que participó Juan de Merlo. Asimismo, la *Crónica de Juan II* (ed. cit., 1433, cap. IV, pp. 512-513 y 1.434, cap. IV, p. 516) subraya la nombradía del campeón luso. *Vid.* también, a su muerte, 1449, cap. IV, p. 613 y Juan de Mena, *Laberinto*, pp. 198-200.

[41] Cfr. la ed. de J. Domínguez Bordona, Madrid, Espasa-Calpe, 1942, título XVII, pp. 105-106. En el *Quijote* (parte primera, cap. XLIX), Juan de Merlo figura entre los caballeros andantes vencedores en muchas lides y "lleno de honrosa fama" según el Ingenioso Hidalgo.

[42] Cfr. la ed. de J. de M. Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1946.

castellanos, e a las vezes los alemanes. Pero nin de los unos nin de los otros non ovo ninguno ferido"[43].

Un pasaje notable atañe al galardón que Juan II les brindó: "Otro día —leemos— enbió el Rey a Ruberto muchas joyas preçiadas e quatro cavallos, e otro tanto a su tío; más él non quiso rreçebir cosa ninguna de Rey ni de principe nin de otro señor. El rey le aquexó tanto que solamente él e su tío ovieron de rreçebir sendos collares de oro de la devisa del Escama del Rey"[44]. Acto seguido partieron hacia Jaén, a "fazer daño en tierra de moros", donde los veinte alemanes fueron armados caballeros.

Pero, aun siendo tan esclarecidos los nobles que llegaban a la península con tales aspiraciones, ninguno, ciertamente, se destacó más que el borgoñón Jacques de Lalaing, a quien M. de Riquer ha dedicado un meritorio estudio. Puede considerarse ya biografía, y no historia novelada, la que se creía obra del cronista Georges Chastellain, o del autor de "romans" en prosa, Antoine de la Sale, pero que la crítica histórica más reciente juzga ser obra anónima[45]. En 1447, a los veintitrés años, tras haber hecho voto de lucir un brazalete de oro y publicando los capítulos de su empresa —es decir, las condiciones impuestas a quienes pugnaran con él para "liberarle" del voto—, se dirigió a Castilla en compañía de diez caballeros, un heraldo y un escudero, pasando por Navarra, donde el Príncipe de Viana les recibió gentilmente. Luego, ante Juan II y la corte, en presencia de numerosos caballeros y magnates del reino, de Portugal, Navarra y Aragón —más los embajadores de Francia—, Jacques de Lalaing justó con el castellano Diego de Guzmán[46]. Viajó después a Medina del Campo y Madrigal de las Altas Torres, camino de Navarra —cuyos castillos recorrió— y de allí a Zaragoza, Lérida, la aba-

---

[43] *Op. cit.*, caps. CV, p. 189 y CVI, p. 191.

[44] *Op. cit.*, cap. CVI, p. 191. Cfr., además, la *Crónica de Juan II*, 1435, cap. VIII, p. 525, donde se narra detenidamente el paso de armas.

[45] Cfr. "Andanzas del caballero borgoñón Jacques de Lalaing por los Reinos de España y los capítulos del siciliano Juan de Bonifacio", en *Strenae: estudios de filología dedicados al Profesor Manuel García Blanco*, Salamanca, 1962, pp. 393-406; también, *Caballeros andantes españoles*, pp. 19-31. La *Histoire* o *Livre des faits de Jacques de Lalaing*..., atribuida a George Chastelain, se piensa que es una biografía anónima —*vid.* M. Keene, *La caballería*, pp. 266-269 y 294-295—. Una breve semblanza en M. Wade Labarge, *Viajeros medievales. Los ricos y los insatisfechos*, Madrid, Nerea, 1992, pp. 253-257. También O. Cartellieri, *La Cour des Ducs de Bourgogne*, pp. 123-127.

[46] Cfr. la *Crónica de Juan II*, ed. cit., p. 1.448, cap. I, donde se refiere el engaño sufrido por Diego de Guzmán en su bacinete (que había pertenecido a Juan de Merlo), restaurado malamente con perversa intención. Pese a todo, habría resultado vencedor en la liza de no haber mediado el Rey, que "echó en este punto el bastón".

día de Montserrat y Barcelona, donde fueron bien atendidos por la reina doña María. Sin embargo, no consiguió que algún caballero de Navarra o Aragón tocara su empresa, pues a ello se oponían los respectivos monarcas. En consecuencia, el borgoñón y su séquito retornaron, vía Narbona, al ducado. Una vez allí, en el "paso" de la *Fontaine des Pleurs*, luchó con más de veinte retadores; entre ellos el caballero siciliano Juan de Bonifacio, con el que ya a fines de 1445 había combatido por primera vez y cuya acción le valió, entonces, ser armado caballero por Felipe *el Bueno*[47].

Son, además, expresivos los testimonios de otros viajeros, germánicos, que traen con su ideal caballeresco o su visión del mundo y de la vida ya marcada por el capitalismo naciente, perspectivas interesantes. Aunque no faltan en algunos reminiscencias gratas y aun laudatorias sobre los países recorridos, priman los juicios adversos y las situaciones embarazosas; especialmente cuando se trata de personajes nobles, instruidos o acaudalados que, al comparar formas de vida y maneras de pensar o de sentir, formulan críticas no siempre objetivas y profundas.

3. Guerra, peregrinacion, turismo

Los viajes y relatos de caballeros o de burgueses que afluían desde el Imperio Romano-Germánico a la península Ibérica, durante el siglo XV, revelan entre los visitantes centroeuropeos un interés creciente por conocer de cerca esos reinos cristianos e incluso el nazarí. Sus metas eran, unas veces ya turísticas, de simple curiosidad exótica y con espíritu aventurero, y otras puramente caballerescas, militares, heroicas... En cuanto a los burgueses alemanes se refiere, venían como profesionales y técnicos (mineros, impresores a partir de 1470, sobre todo), pero también, frecuentemente, como arrendatarios y agentes comerciales al servicio de firmas que en el siglo XVI, bajo el Imperio hispánico de Carlos V, representarían, con otras muy expansivas, al temprano capitalismo. Una de tales casas era la "Grosse Ravensburger Handelsgesellschaft", es decir, la "Gran Sociedad Comercial de Ravensburg", dinámica ciudad meridional, en Württemberg, con numerosos corresponsales en la Europa central, Italia y España. Al igual que las demás compañías, ésta impulsaba formas de organización económica —tráfico de mercancías y bancario—

---

[47] O. Cartellieri, *op. cit.*, pp. 156-159 y M. Keene, *op. cit.*, pp. 266-269, ponderan justamente aquel paso de armas.

caracterizadas por un fuerte individualismo, desde fines del siglo XIV. La opulencia de aquellas ciudades alemanas debíase a un conjunto de factores positivos: minas de plata, cobre, estaño y zinc, industria siderúrgica y textil, ferias en las que confluían las rutas comerciales entre Venecia y Brujas. Fue así como se enriquecieron Augsburgo, Nuremberg, Constanza, Ravensburg, etc.[48].

Las relaciones hispano-germánicas se vieron afectadas, económicamente, por diversos altibajos, ya que, si al comienzo, los agentes comerciales fueron bien acogidos y sus negocios prosperaron, ciertas medidas de tono mercantilista que la Corona adoptó en Levante —aranceles aduaneros, prohibición de fletar navíos extranjeros y de asegurar las mercancías a bordo de los mismos, etc.— dificultaron en mayor o menor grado, según los casos, las transacciones de algunas firmas alemanas en Zaragoza, Valencia y Barcelona. Desde 1480 aproximadamente, Hans Himhof, agente de esa compañía, quejábase de España como "das heillose Land", el "país incurable" o "malvado"[49]. Encontraban, por otra parte, resistencia popular que a menudo revestía franca hostilidad, como lo demuestran los testimonios, no sólo de comerciantes, sino también de mineros, turistas aristocráticos o burgueses, peregrinos y otros viajeros alemanes.

Sin duda los relatos y las críticas que contienen, anteriores a la guerra de Smalkalda (1546-1547), son pocos y no muy relevantes; pero, aun dentro de su relativa intrascendencia, permiten hacerse una idea del estado de ánimo con que aquellos visitantes llegaban y se iban, especialmente los de la segunda mitad del siglo XV. El historiador sueco S. Arnoldsson los sometió a mesurado examen en una obra fundamental, que no informa exclusivamente sobre el mundo germánico, sino asimismo sobre la génesis, en Italia, de los sentimientos y juicios diversos respecto

---

[48] Una clara y autorizada síntesis acerca del comercio, la minería y la metalurgia en la Europa central y nórdica es aún la *Historia económica de Europa* editada por la Universidad de Cambridge, bajo la dirección de Sir J. Clapham y E. Power —cfr. el vol. II sobre *El comercio y la industria en la Edad Media*, dir. por M. Postan y E. E. Rich, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1967—. *Vid.* las secciones dedicadas a la minería y la metalurgia, por J. U. Nef, pp. 549 y ss., 590-595, etc. Para Ravensburg sigue vigente A. Schulte, *Geschichte der grossen Ravensburger Gesellschaft, 1380-1530*, Stuttgart-Berlín, 1923, 3 vols. En relación con Valencia y la Corona de Aragón, es importante el artículo de J. Hinojosa Montalvo, "Mercaderes alemanes en la Valencia del siglo XV: la *Gran Compañía de Ravensburg*", *Anuario de estudios medievales*, 17, 1987, pp. 455-468. Más referencias da S. Arnoldsson, *La Leyenda Negra. Estudios sobre su orígenes*, Göteborg, 1960 (*Acta Universitatis Gothoburgensis*, vol. LXVI, 1960-1963), pp. 106-110 y 197-199, notas 8-29.

[49] Cfr. Arnoldsson, *op. cit.*, p. 109 y n. 27 de la p. 199.

a España, como sustrato histórico-social de la "Leyenda Negra"[50]. Los viajeros procedentes del Imperio Romano-Germánico, que suscitan atención, se reducen a cuatro: el barón de Rozmithal, Nicolás de Popplau, Jerónimo Münzer y Arnold von Harff. Junto con el caballero andante Jörg von Ehingen, todos ellos nos han dejado por escrito sus impresiones sobre la península, y de los cinco nos ocuparemos a continuación brevemente según el estado actual de las cuestiones.

3.1. Jörg von Ehingen

El relato del caballero suabo Jörg von Ehingen fue divulgado en español por A. Mª Fabié, en 1879[51], según el manuscrito de la Biblioteca Real y Pública de Stuttgart (Ms. Historia N° 141), de cuyas 98 hojas, las 18 últimas ostentan, en pergamino, las miniaturas con los retratos de los monarcas que acogieron al suabo. La biblioteca de Santa Genoveva, en París, conserva un fragmento con las efigies de Ladislao y Carlos VII, copia, se cree, del manuscrito alemán hecha a comienzos del siglo XVI[52]. Conocíanse ya otras ediciones: la de Augsburgo (1600) y la de Stuttgart (1842), ésta incompleta, pues no incluye tales retratos[53].

Jörg von Ehingen era hijo de Rodolfo de Ehingen e Inés de Haimertingen, y nació en el castillo suabo de Entringen, al igual que sus dieciocho hermanos, de los que sobrevivieron él y tres más. La familia, perteneciente a la pequeña nobleza, compartía el castillo con las de otros cuatro caballeros y sus lucidas proles. J. Bühler, ilustre investigador de la Baja Edad Media alemana, traza con sobrias pinceladas un cuadro de

---

[50] *Op. cit.*, pp. 110-114 y 199-200, notas 30-47.

[51] A. Mª Fabié (ed.), *Viajes por España, de Jorge de Einghen (sic), del Barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero (sic)*, Madrid, Librería de los Bibliófilos, 1879, pp. III-XVII y 1-46. El erudito bibliófilo y editor Ramón Alba, de Ediciones Polifemo (Madrid), tiene entre sus proyectos, al parecer, la reedición de esta útil obra con un estudio crítico y la bibliografía correspondiente.

[52] Cfr. *op. cit.*, p. XVI. Los otros reyes son Juan II de Aragón, Enrique IV de Castilla y Alfonso V de Portugal. En su Introducción, Fabié remite al artículo de A. Vallet de Virville en *Annales archéologiques*, t. XV, "del que se hizo una tirada aparte en 1855, que es hoy una rareza bibliográfica" (p. X).

[53] La primera, por R. Fugger, lleva el título de *Itinerarium* de J.v.E. La Segunda, por F. Pfeiffer, apareció bajo el de *Des schwäbischen Ritters Georg von Ehingen Reisen nach Ritterschaft*, Stuttgart, 1842. M. Letts lo puso al alcance del gran público en *The Diary of Jörg von Ehingen*, Londres, 1929. Seguimos aquí, no obstante, la traducción de Fabié.

aquellas penurias: "Los 'linajes' de la ciudad —afirma— vestían fastuosos ropajes, guardaban en sus arcas ricos tesoros y sobre sus mesas relucían el oro y la plata, mientras el orín carcomía el único arnés del pobre hidalgo rural y muchos nobles se daban por contentos con tal de poder matar el hambre comiendo en escudillas de latón o de madera... Muchas veces —añade—, varias familias de caballeros veíanse obligadas a convivir pobremente, hacinadas bajo el techo de un solo castillo"[54]. Los jóvenes miembros de esa nobleza tenían que servir, con harta frecuencia, en cortes principescas y en las casas de otros caballeros menos necesitados; sus trabajos no se diferenciaban, apenas, de los que la gente humilde realizaba en bosques o establos. Sin embargo, el hidalgo rural de ascendencia no libre y sometido a tamañas privaciones, era tan caballero como el gran señor: la espada, no el nivel económico o la cuna, determinaba la nobleza[55].

Jörg von Ehingen encarna la pequeña nobleza germánica ansiosa de aventura y, por tanto, de hazañas en nuevos escenarios bélicos o cortesanos. Su testimonio posee a la vez el valor de una interesante autobiografía y el de una fuente digna de atención para la península a mediados del siglo XV, así como para la historia militar de Ceuta. Al servicio, primeramente, del conde del Tirol, Segismundo, y luego de Alberto de Austria, duque de Carintia y hermano del emperador Federico III, trató de cumplir un ferviente anhelo de su padre, varón devoto, embarcándose en Venecia para defender a Rodas contra los turcos y, al cabo de once meses, peregrinando a los Santos Lugares. De regreso en Suabia, el joven caballero de veintisiete años sintió, hacia 1454, la imperiosa necesidad de otras empresas: "Yo soñaba siempre —declara— conseguir con mis actos gran fama siguiendo mis ideas caballerescas, a fin de ser útil a los demás; y así pensaba que me sería conveniente recorrer los reinos más célebres de la Cristiandad, y permanecer ya en uno, ya en otro, hasta que pudiese ejecutar hazañas famosas y de peligro"[56].

En compañía de Jorge de Ramyden, que venía de Salzburgo, y con cartas del rey Ladislao y hasta del emperador para los soberanos de Francia, Portugal, Castilla e Inglaterra, se enteró de que Enrique IV

---

[54] *Vida y cultura en la Edad Media*, pp. 164-165. Para el Reich durante esas décadas críticas, es aún importante W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende*, Stuttgart, 1948. *Vid.* ahora J. Lenscher, *Deutschland im späten Mittelalter*, Göttingen, 1975 y F. R. H. du Boulay, *Germany in the Later Middle Ages*, Londres, 1983.

[55] Cfr. J. Bühler, *op. cit.*, p. 167.

[56] Fabié, *Viajes*, p. 24. *Add.*: M. Vale, *War and Chivalry*, Londres, 1981.

preparaba una incursión contra los moros de Granada en 1457[57]. Los dos aventureros decidieron, pues, acudir presurosos a Castilla. En Navarra supieron que la expedición al reino nazarí estaba de vuelta, por lo que, tras una breve estancia en la corte de Juan II de Aragón, se dirigieron a la de Alfonso V de Portugal, cuya política africana les atrajo vivamente[58]. Una alusión fugaz a Santiago, visitada antes de llegar a Lisboa, sugiere acaso incidencias poco gratas[59]. Muy agasajados por el monarca luso, que les facilitó sus excursiones turísticas —el monasterio de Batalha y otros lugares histórico-artísticos—, ambos caballeros pusieron rumbo a Ceuta, donde Alfonso V les encomendó un barrio o cuartel con soldados y caballeros "entre los cuales abundaban quienes comprendían y hablaban el idioma de la Baja Alemania"[60]. Jörg von Ehingen describe hábilmente las defensas de aquella plaza y, no menos, los combates habidos con los sitiadores, que levantaron el campo y fueron acosados por los cristianos. Un episodio realmente épico es el duelo entre un caballero musulmán y el suabo, para decidir la contienda: el alemán decapitó al moro y los infieles se retiraron en el mayor desorden, "pero los portugueses —dice— corrieron en busca mía, y se llevaron la cabeza del moro, se apoderaron de su lanza y lo despojaron de sus armas. Eran muy ricas y al estilo morisco, y hechas con gran maestría"[61].

De nuevo en Portugal, donde permanecerían siete meses, alístanse como cruzados para la campaña de Enrique IV contra el reino de Granada (1457). Relata su intervención en la misma, sin ocultar las atrocidades cometidas durante un mes y siendo herido en una pierna a causa de un dardo. Enrique IV le honró con la Orden de la Banda[62]. Retornaron a

---

[57] Las incursiones fueron: en 1455, sin resultados positivos; 1456 (Lora, Archidona, Antequera y cercanías de Málaga) y 1457, con la muerte del caballero Garcilaso de la Vega, que motivó acciones de represalia en la frontera: cfr. Alfonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV* (ed. de A. Paz y Melia), Madrid, Atlas, 1973, vol. I, Década I, Lib. III, cap. VII; Lib. IV, cap. V, y Lib. V, cap. V.

[58] Cfr. A. Antelo Iglesias, "El Portugal de Alfonso V y Juan II", en *Los Reinos Hispánicos ante la Edad Moderna,* Madrid, Ministerio de Defensa, 1992, vol. I, pp. 305-346; *vid.* especialmente 307-312 y 318-319.

[59] Fabié, *Viajes*, p. 29.

[60] *Op. cit.*, p. 33

[61] *Op. cit.*, p. 39.

[62] *Op. cit.*, pp. 41-55. Cfr. también L. T. Villanueva, "Memoria sobre la Orden de Caballería de la Banda de Castilla", en *Boletín de la R. Academia de la Historia*, LXXII, 1918, pp. 552-574. *Add.* I. García Díaz, "La Orden de la Banda", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, IX, 1991, pp. 29-89.

Portugal, donde también Alfonso V les obsequió con ricos presentes —piezas de lujosas telas y varios corceles, 300 ducados, etc. algunos de los cuales venderían, haciendo negocio, a su paso por Zaragoza y a través de Francia—, encaminándose por último a Inglaterra, cuyo soberano, Enrique VI, les recibió asimismo cortésmente admitiéndoles "en todas sus Ordenes de Caballería"[63].

3.2. El barón León de Rozmital

Otro viajero notable que recorrió la península a mediados del siglo XV es el barón León de Rozmithal, proveniente de su Bohemia natal y cuyo "tour" arroja cierta luz sobre los reinos visitados[64]. Se conoce a través de una relación en latín[65], por su secretario Frantisek Sasek y otra en alemán, por el patricio de Nuremberg, Gabriel Tetzel, que formaron parte de su comitiva. Trátase de una fuente cuyo valor como testimonio directo lo corroboran sus editores y la crítica histórica desde 1847, año en que la publicó J. A. Schmelles, hasta el último trabajo, de 1988, sobre la peregrinación del barón a Santiago, por M. Stoltz[66].

Rozmital salió de Praga en 1465, con un séquito de cuarenta personas y cincuenta y dos caballos, visitando primeramente Renania, Flandes e Inglaterra, para regresar a la Francia de Luis XI, que le acogió dignamente. A continuación vendrían las rutas hispánicas: País Vasco, Castilla, Portugal, Galicia, de nuevo Portugal, Extremadura, Castilla, Aragón y Cataluña. Los móviles de tan ambicioso itinerario fueron, según se desprende de ambas relaciones, observar las costumbres o formas de vida y la disciplina militar en cada país, aunque también figura como acicate poderoso la religión (santuarios, imágenes, reliquias, etc.). Quizás haya que tener presente, asimismo, la excomunión de su cuñado el rey

---

[63] Fabié, *Viajes*, p. 46.

[64] Cfr. Fabié, *Viajes*, pp. 40-190. Utilizamos su versión.

[65] El texto checo de Sasek se perdió; no obstante, fue traducido al latín e impreso en 1577. La otra relación, de Tetzel, está compuesta en alto alemán medio.

[66] J. A. Schmelles (ed.), *Des böhmischen Herrn Leo's von Rozmital Ritter, Hor und Pilgerreise durch die Abendlande, 1464-1467*, Stuttgart, 1847. M. Letts lo tradujo con el título *The Travels of Leo of Rozmital through Germany, Flanders, England, Spain, Portugal, and Italy, 1465-1467*, Londres, 1946. Sobre su peregrinación a Santiago, *vid.* M. Stoltz, "Die Fahrt des Leo von Rozmital, 1465-1467. Eine Studie zu Form und Inhalt spatmittel-alterische Reisebeschreibung", *Compostellanum*, 33, 1988, pp. 327-362, *Vid.* también *infra*, n. 45; L. Vázquez de Parga, *op. cit.*, I-II.

Jorge Podiebrad, de Bohemia, en 1464, por el apoyo que éste dio a la causa husita y, en consecuencia, la inestabilidad político-religiosa de su patria.

Como quiera que sea, Rozmital llegó a la península en 1466, cuando los reinos de Castilla, Aragón y Navarra padecían conflictos civiles tanto como crisis económicas muy graves[67]. Sin embargo, aunque no faltan alusiones o juicios al respecto, el interés del barón y de sus colaboradores inmediatos era, ya socioeconómico, ya folclórico y, en último término, turístico. Así desfilan ante el lector Burgos y su Cristo, los conversos Santa María o Cartagena, Segovia y su Alcázar, la corrupción y riesgos de ciertas villas (p. ej., Olmedo), Medina del Campo, los estudios y toros salmantinos, etc. Ya en Portugal, recibidos con gentileza por Alfonso V, admiran Braga y peregrinan a Santiago en plena contienda hermandina (1465-1469). La descripción que se hace de la ciudad y su catedral, sobresale entre todos los episodios con el vigor de un aguafuerte[68]. Otro pasaje memorable es el relativo a la misteriosa navegación atlántica ordenada por un rey portugués, cuyo nombre se omite[69].

La segunda entrada en el país vecino tiene como escenarios privilegiados la villa de Guimaraes, donde visitan al conde don Fernando, y de nuevo Braga. Al internarse por segunda vez en Castilla, el barón rinde tributo al monasterio de Guadalupe, visita Toledo rápidamente, así como Alcalá de Henares y, por Medinaceli, llega a tierras de Aragón. Su monarca, Juan II, le concede audiencia en Zaragoza, donde los viajeros bohemios veneran a la Virgen del Pilar. Finalmente, se nos cuentan las incidencias de Cataluña, azotada por el bandolerismo, hasta regresar vía Barcelona, a Francia, por el Rosellón[70].

Si bien Rozmital y los suyos pudieron apreciar en tan accidentado viaje aspectos positivos, los redactores insisten sobre la inseguridad de los caminos, la violencia y la falta de hospitalidad[71]. Como a otros extranjeros, llamábales poderosamente la atención el número de judíos,

---

[67] Para esta época es fundamental L. Suarez Fernandez, "Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV (1407-1474)", en la *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, t. XV, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, *Vid.* también J. Vicens Vives, "Els Trastàmares (Segle XV)", en *Història de Catalunya. Biografies catalanes*, Barcelona, Vicens-Vices, 1980, vol. 8.

[68] Fabié, *Viajes*, pp. 98-104 y 170-173.

[69] *Op. cit.*, pp. 104-109.

[70] *Op. cit.*, pp. 135-153.

[71] *Op. cit.*, pp. 51-52, 62-64, 71-72, 149-150, 163-164, 187-188.

"marranos" y musulmanes, así como el tenor exótico, oriental, de la música y la danza, la decoración de interiores, la indumentaria, la mesa, etc. A. Castro apunta que "los modos del vivir morisco se habían infiltrado en la vida privada; mejor dicho, esos modos llevaban siglos siendo españoles, pero las gentes del siglo XV han escrito sobre ello, porque en aquel tiempo ya se prestaba atención a lo que acontecía en torno al escritor, a lo contemporáneo, a la situación vital del hombre en un tiempo y espacio dados"[72]. Los viajeros tomaban, además, buena nota del color de la piel y de los ojos: Gabriel Tetzel no repara solamente en los detalles de la vida cotidiana sino, ante todo, en que las "doncellas y señoras" de Burgos, por ejemplo, eran morenas y de ojos negros. Para estos extranjeros, no había diferencias esenciales entre cristianos y moros[73].

3. 3. Nicolas de Popplau

Tales críticas y prejuicios dominan los relatos de otros visitantes germánicos, que merecen ser reseñados, aun someramente: uno de ellos es Nicolás de Popplau o Popielovo[74]. Miembro de una acaudalada familia de la Silesia polaca (Wroclaw-Breslau) —ya muy germanizada, que hizo su fortuna en el comercio y controlaba el *Rat* o consejo municipal de Breslau, destacándose también como ricos propietarios rurales—, Nicolás había recorrido Alemania, los Países Bajos y Londres cuando arribó a Portugal en julio de 1484, dando así inicio a su aventura hispánica de casi un semestre, hasta enero de 1485. Era un individuo robusto y tan diestro en el manejo de las armas como en las humanidades clásicas. Su relato, en alemán, lo conocemos por una copia publicada a comienzos del siglo XIX (1806), según el manuscrito de la Biblioteca de Santa Isabel, en Lwow (Lemberg) y divulgada por J. Liske. Sus impresiones de viajero —espontáneas, sinceras, vivaces— no responden siempre a estados de

---

[72] *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1954, p. 126.

[73] Fabié, *Viajes*, pp. 163, 165-167, 185-186... Cfr. también S. Arnoldsson, *La Leyenda Negra...*, pp. 112-113 y, en lo tocante a las actitudes italianas, pp. 18-22, que se reiterarían en el siglo XVI (pp. 91-96). Las notas críticas y bibliográficas de esta obra son, por su carácter exhaustivo y los horizontes que abren a la investigación, de un particular interés.

[74] Cfr. J. Liske, *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, Madrid, Medina, 1879. Sobre los Popplau y sus actividades comerciales, tan diversificadas (paños, arenques, pieles, especias, aceites y artículos de orfebrería), *vid.* L. Petry, *Die Popplau. Eine schlesische Kaufmannsfamilie des XV und XVI. Jahrhunderts*, 1935.

ánimo placenteros, ni trasmiten juicios halagüeños de turista poco exigente. Así, por ejemplo, sobre Portugal y Galicia, los funcionarios reales —dilatorios— de Sevilla, la pedantesca vanidad cortesana, el sentido crematístico de la vida en Cataluña, etc.[75]. Pero, aparte de esas experiencias adversas, Nicolás de Popplau admira a la Reina Católica ("la nobleza —escribe— teme más a la Reina que al Rey"), si bien observa que los judíos y conversos tienen vara alta en la corte y en la administración de ambos reinos[76]. Dos ciudades le agradaron, Valencia y Barcelona, aunque se queda ingratamente sorprendido ante el número y la importancia económica de judíos y musulmanes[77]. Alguna información útil da sobre la agricultura, el comercio y la ganadería[78].

3. 4. Arnold von Harff

Por último, entre los peregrinos nobles de aquellos años resalta Arnold von Harff, que llegó a la península en 1498, tras una gira por Egipto, el Sinaí y Venecia[79]. El *Itinerario* de este joven renano, cuyas "disposiciones en el piadoso viaje —advierte L. Vázquez de Parga— no iban encaminadas únicamente a la devoción"[80], muestra cierta curiosidad lingüística (p. ej., el vascuence), geográfica y folclórica, con atisbos inte-

---

[75] Cfr. J. Liske, *op. cit.*, pp. 26, 44, 48, 63... Es muy desdeñosa la valoración cultural de los cortesanos y dignatarios con los que se topó en Sevilla: "Puedo decir en honor de la verdad —escribe— que no he visto ni encontrado nunca en ninguna parte gente tan necia e impertinente como aquí. Si alguno de ellos estuvo una sola vez en Roma, se figura que posee la sabiduría del mundo, o que lo ha visto entero. Su clero, con rara excepción, ni siquiera sabe hablar el latín" (p. 48).

[76] *Op. cit.*, pp. 47 y 52-55.

[77] *Op. cit.*, pp. 54-55 y 62 (celebra a las mujeres de Barcelona, pero se lamenta de la aduana). Para la vida de relación en la Ciudad Condal, cfr. T.-Mª Vinyoles i Vidal, *La vida quotidiana a Barcelona vers 1400*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1985, III y IV partes; especialmente pp. 104-109 y 189-211. Contribución excelente a la historia social.

[78] *Op. cit.*, pp. 58-60.

[79] Cfr. L. Vázquez de Parga, J. Mª Lacarra Y J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, vol. I, Pamplona, Gobierno de Navarra — Iberdrola, 1992, pp. 227-233 — ed. facsímil de la de 1948, con un nutrido Apéndice bibliográfico por F. Miranda García, 1949-92—. *Vid.* ahora V. Almazán, "El viaje a Galicia del caballero Arnold von Harff en 1498", *Compostellanum*, 33, 1988, pp. 363-384.

[80] *Op. cit.*, p. 229.

resantes sobre la mentalidad social y la historia urbana. Su descripción de Santiago y el altar mayor de la catedral no está exenta de ironía. Se queja, sí, amargamente de las exacciones por derechos de peaje, como también de las incomodidades sufridas por él y su caballo en Navarra.

3. 5. Jerónimo Münzer

Entre los burgueses alemanes cuya información sobre la península Ibérica a fines del siglo XV, ya descubierto el Nuevo Mundo, ocupa un lugar de excepción por su enjundia y objetividad, figura Jerónimo Münzer ("Monetarius"). Nos legó un *Itinerarium sive peregrinatio*, suficientemente conocido entre los lectores ilustrados como para que aquí abundemos, una vez más, sobre su noticioso contenido y su análisis como fuente histórica. Se conserva en el "Cod. lat. 431" de la Biblioteca de Munich. Ya A. Farinelli había sugerido publicarlo y, haciéndose eco de tal propuesta, R. Foulché-Delbosc confió al hispanista alemán L. Pfandl la tarea de editarlo en 1920. Hay que partir, aún, de esa copia y de los comentarios críticos del ilustre investigador germánico para todo estudio acerca de Münzer. El erudito académico J. Puyol lo tradujo, anotado, en 1924. La versión del P. J. López Toro (1951), con un somero prólogo de M. Gómez Moreno, ha sido últimamente la más difundida y consultada. Pero de nuevo Ramón Alba, de la Editorial Polifemo, ha lanzado una bella edición de bolsillo con las sabias notas de Puyol[81].

El viajero Münzer, natural de Feldkirch (hacia el NO del Tirol), gozaba de saneada posición económica, había estudiado medicina en Pavía y profesaba como tal en Nuremberg. La peste le obligó a huir de esta ciudad en el año 1484, dirigiéndose entonces a Roma y parte de Italia. Otra epidemia, en 1494, fue la que le encaminó hacia Cataluña. Vino acompañado de tres jóvenes amigos suyos, que hablaban italiano y francés. Además de la medicina, poseía amplios conocimientos geográficos: Münzer, humanista, colaboraba con Martin Behaim y Hartmann Schedel. Debió de llegar, pues, a la península comprometido en alguna mi-

---

[81] Cfr. L. Pfandl, "Hieronimus Monetarius: 'Itinerarium Hispanicum', 1494-95", *Revue Hispanique*, XLVIII, 1920, pp. 1-179 y 679-680. Trad. castellana de J. Puyol, "Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXIV, 1924, pp. 35-119 y 197-279; Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, Madrid, Aldus, 1951; Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Polifemo, 1991. Cfr. la bibliografía, pp. XVIII-XIX. Se cita por esta edición.

sión importante, que excedía su deseo de ver los cambios que se operaban. Lo permite creer su carta (14-VII-93) a Juan II de Portugal, sobre la ruta de las Indias hacia el Poniente. ¿Le habría confiado tal misión el emperador Maximiliano? ¿Trataría de informarse *in situ* sobre las navegaciones atlánticas de portugueses y castellanos? El caso es que apenas se alude en el *Itinerarium* a los cruciales descubrimientos marítimos[82].

Desde el 17 de septiembre de 1494 hasta el 8 de febrero del año siguiente, Münzer recorre Cataluña, Valencia, Murcia, Granada, la Baja Andalucía, Portugal, Galicia (peregrina a Santiago el 13 de diciembre), el reino de León, Cáceres, Toledo, Madrid, Guadalajara, Zaragoza y Navarra, para regresar a Francia por Roncesvalles.

Excelente observador y dotado, además, de gran sensibilidad para la naturaleza y la vida urbana en todas sus facetas, sabe captar los aspectos notables de cada escenario, ya paisajísticos, ya económicos o religiosos, artísticos o simplemente humanos. Muestras admirables de su perspicacia, unida a su vasta cultura, son los pasajes relativos a Barcelona y Montserrat, la huerta de Valencia y sus gentes, el recién conquistado reino nazarí (perla descriptiva del *Itinerario*[83]), la vida social con sus juicios sobre moros y judíos, la "ínclita ciudad de Lisboa" (a la que dedica gran atención) y la presencia de negociantes alemanes[84], la levítica Compostela y el espectáculo abigarrado de su catedral, la amable y docta Salamanca, Toledo y, finalmente, su audiencia en Madrid con los Reyes Católicos y el apologético discurso que Münzer pronuncia ante la Corte...[85]. No faltan las alabanzas del hombre renacentista: "Se despiertan las humanidades en toda España". Amanecía, y bien que lo comprobaba el andariego médico, una nueva era.

---

[82] *Op. cit.*, pp. 174-176. *Vid.*, no obstante, F. Kunstmann, cit. en la p. XVIII.

[83] *Op. cit.*, pp. 89-139.

[84] *Op. cit.*, pp. 171-185.

[85] *Op. cit.*, pp. 261-279. Sobre la expectación político-religiosa bajo los Reyes Católicos, cfr. A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo, mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI*, Santiago de Chile, 1949, pp. 21 y ss.

UTOPíAS MEDIEVALES Y PENSAMIENTO RACIONAL: NOTAS SOBRE LAS MENTALIDADES QUE FORJARON AMÉRICA

ARIEL GUIANCE
(CONICET - Universidad de Buenos Aires)

A lo largo del siglo XVI se editaron una serie de tratados que intentaron analizar las características diferenciales del Nuevo Mundo y brindar una imagen de su geografía y su historia —en este último caso, en particular, narrando las peripecias de la conquista y la colonización—. Los autores de estas obras fueron tanto americanos como europeos radicados temporal o definitivamente en el continente, miembros del cuerpo eclesiástico o de esa incipiente *élite* intelectual que se estaba formando en las recién creadas universidades locales. Sus tratados oscilan, en general, entre una visión "idealista" del Nuevo Mundo y una descripción de los males y desgracias que éste depara. Sus estilos fluctúan entre el rigor científico —entiéndase, a la manera del siglo XVI— y el relato medieval de aventuras. Por último, su obra fluye entre la ingenuidad acrítica y el análisis desmitificador.

En este caso, quisiera hacer unas breves consideraciones en torno a ese último punto: me refiero a la conjunción entre mentalidad utópica y pensamiento racional (repito, según las modalidades de su tiempo), tal como aparece en algunas obras de estos autores. Advierto que he hablado de "mentalidad utópica" y no de utopía, porque creo que entre ellas hay una muy importante distinción. En la mentalidad utópica, según Karl Manheim, "la configuración de la utopía [...] constituye no sólo una parte vital del 'contenido' de dicha mentalidad, sino impregna completamente esa mentalidad [...]. Sólo cuando las formas de la experiencia, de la acción y de la visión (o perspectiva) se organizan de acuerdo con ese elemento utópico, podemos hablar con justicia no sólo de diferentes for-

Temas medievales, N° 7, Buenos Aires, 1997

mas de utopía, sino, al mismo tiempo, de diferentes configuraciones de la mentalidad utópica"[1]. Es decir, en la mentalidad utópica, el contenido *idealista y proyectivo* propio de las utopías domina el pensamiento de, al menos, algunos miembros del cuerpo social.

Por otro lado, como bien señala Frank Manuel, la mentalidad utópica —él prefiere hablar de "pensamiento utópico"— adquiere por lo común la forma de relato "de un modo de vida que [es] intrínsecamente bueno y que [satisface] tantos anhelos profundos, que [obtiene] una inmediata, casi instintiva aprobación"[2]. Por el contrario, la utopía es una construcción racionalista, donde "los principios subyacentes a una sociedad óptima son expuestos y discutidos"[3].

Los textos que servirán como eje para este análisis —dada la brevedad de nuestro trabajo— serán dos de esos primeros tratados que describieron el nuevo continente: me refiero a las obras de Tomás López Medel, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, escrita en torno a 1570[4] y la de Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, publicada en México en 1591[5]. Ambos libros están divididos en tres partes —criterio muy usual dentro de la literatura científica de la época—, en las que se analizan temas relativos a las características geográficas del Nuevo Mundo, la flora y fauna americanas —en especial, Cárdenas se detiene a estudiar las propiedades curativas de las plantas autóctonas—, las riquezas mineras existentes y la manera de obtenerlas y, por último, el modo de vida del habitante de estas tierras (en este caso, Cárdenas se ocupa preferentemente de la población blanca, en tanto López Medel dedica buena parte de su libro a describir la cultura indígena, conforme a su propósito de reivindicar al aborigen).

Creo necesario advertir desde un principio que "las Indias" o "el Nuevo Mundo" es, en estos textos, México —para Cárdenas— y América

---

[1] Karl Manheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 [edición original alemana de 1936], p. 183.

[2] Frank E. Manuel, "Introducción" a Frank E. Manuel (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 9.

[3] *Ibid.*

[4] Este tratado ha sido citado desde fines del siglo XVIII aunque no fue objeto de una edición completa sino hasta hace muy pocos años, a cargo de Víctor Manuel Patiño, en *Cespedesia. Boletín Científico del Departamento del Valle del Cauca*, vol. IX, nº 43-44, 1982. Más recientemente, la editorial Alianza, en su "Colección del V Centenario", dio a conocer una segunda edición, con un estudio preliminar a cargo de Berta Ares Queija, Madrid, 1990. En lo sucesivo, en mi trabajo haré referencia a esta segunda edición.

Central y el norte de América del Sur —para López Medel—, es decir, la América tropical y subtropical. Al parecer, Cárdenas tuvo la intención de continuar su tratado con un volumen dedicado al Perú, tal como lo aclara en varios pasajes de su libro, pero éste no llegó a editarse[6].

Autores y libros en el siglo XVI

En primer término, destaquemos sintéticamente cuál fue la formación intelectual de dichos autores. En el caso de López Medel —de quien poseemos una buena cantidad de datos— se sabe que nació en el seno de una familia campesina en Tendilla (Guadalajara, España) hacia 1520. Cursó estudios en el Colegio de Santa María de Jesús de Sevilla y en la Universidad de Alcalá de Henares, para luego graduarse como licenciado en derecho canónico, en 1547, en la referida universidad sevillana. López Medel viajó a América en 1550, nombrado oidor de la Audiencia de Los Confines (Guatemala), permaneciendo en el continente durante doce años. Ocupó posteriormente el mismo cargo de oidor en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, en Bogotá. Tanto en uno como en otro lugar, realizó varios viajes por el territorio, como parte del ejercicio de sus funciones. De retorno a España, en 1562, fue ordenado sacerdote y poco después escribió la obra que nos ocupa[7].

La biografía de Juan de Cárdenas comparte algunos puntos de contacto con la anterior —aunque, en este caso, las referencias que tenemos son mucho más escasas—. De origen andaluz, había nacido en la localidad de Constantina en torno a 1563. También era universitario, aunque no se graduó en ningún centro de estudios europeo sino en la recientemente creada Universidad de Nueva España, en México. Allí recibió su título de doctor en medicina en 1590. Sigue sin conocerse, sin embargo, la fecha en que arribó al continente y los motivos que lo llevaron a trasladarse a estas tierras. Se supone que este viaje se concretó en la década de 1570, es decir, cuando la edad de Cárdenas oscilaba entre 7 y los 17

---

[5] Impreso por Pedro Ocharte, con dedicatoria al virrey de Nueva España, don Luis de Velazco. Edición facsimilar en la "Colección de Incunables Americanos", tomo IX, Madrid, Cultura Hispánica, 1945. La obra también ha sido reeditada por Alianza, Madrid, 1989, en la citada "Colección del V Centenario" con prólogo y notas de Angeles Durán. Las citas que siguen hacen referencia a la primera edición mencionada.

[6] Cárdenas, *op. cit.*, prólogo y libro III, cap. último, f. 146.

[7] Esta breve mención biográfica de López Medel se basa en los datos aportados por Ares Queija en el estudio preliminar citado en nota 4. Véase, en particular, pp. VII-XXI.

años. Según su confesión, escribió su obra en 1589, a la edad de veintiséis años[8]. Su tratado revela un amplio conocimiento de la literatura especializada de la época, circunstancia que nos permite apreciar cuáles eran los libros que consultaba un médico americano a fines del siglo XVI. Obviamente, era un profundo lector de Galeno —sobre quien se apoyaba el saber médico de entonces—, al igual que de Aristóteles, Plinio, Avicena y Dioscórides. Sin embargo, junto a ellos también cita varios autores modernos (Alfonso de Alburquerque, Padro Mexía, Nicolás Monardes), cuyas obras aparecieron muy pocos años antes que la suya. Incluso llega a mencionar un libro editado apenas dos años antes que la redacción de los *Problemas y secretos*[9], referencia que nos da una idea acerca de la rapidez con que circulaban las obras entre América y Europa, aun cuando se tratase de literatura especializada, como en este caso.

Estas rápidas notas biográficas también aportan algunos indicios para analizar el tema de la colonización americana en el siglo XVI. Tanto Cárdenas como López Medel son claros prototipos del inmigrante que atravesaba el Atlántico en dicho siglo. Ambos pertenecían al medio andaluz (uno por nacimiento, el otro por formación académica), región española de donde provino el mayor contingente inmigratorio de entonces[10]. Por otra parte, llegaron a las nuevas tierras en circunstancias distintas: Cárdenas probablemente lo hizo de niño o, a la sumo, a comienzos de su juventud; López Medel arribó como funcionario de una de las nuevas circunscripciones territoriales establecidas. Como vemos, la colonización ya no era obra de aventureros y guerreros, sino de universitarios y tratadistas. Con ellos comienza una nueva etapa de esa colonización americana: la colonización científica y burocrática del continente.

---

[8] Véase Cárdenas, *op. cit.*, libro II, prólogo, f. 80 r.; libro III, prólogo, ff. 180 r. y ss.; etc. Un significativo detalle adicional en Mariano Peset Mancebo, "Provisión de una cátedra de Medicina en México, 1598", en *Claustros y estudiantes. Congreso Internacional de historia de las universidades americanas y españolas en la Edad Moderna*, Valencia, Facultad de Derecho de la Universidad de Valencia, 1989, tomo II, pp. 237 y ss. Por la documentación incluida en este artículo, sabemos que Cárdenas aspiró a ocupar un cargo de profesor en la misma Universidad de Nueva España pero perdió el concurso convocado para proveer al mismo.

[9] Me refiero a la obra atribuida —con algunas reservas— a Oliva Sabuco, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, que Cárdenas cita en libro II, cap. 13, f. 137 r., criticando algunas de sus ideas. Para la polémica sobre la autoría de esta obra, véase la nota de Angeles Durán a la edición de los *Problemas* mencionada anteriormente, p. 167.

[10] Para este tema, véase José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI*, México, Alianza, 1984, pp. 155 y ss.

América, entre realidad y ficción

Con esas premisas, pasemos a considerar nuestro tema específico: la imagen y la realidad de América según la concepción de estos autores. En tal sentido, un primer elemento que resalta claramente en ambos —y que viene arrastrándose desde el momento mismo en que Colón llegó al Nuevo Mundo— es el de la abundancia y perpetuo placer que reina en América: "yo conoscí a un español —afirma López Medel—, poblador y vecino en las Indias, que todo el anno tenía uvas frescas que coger de sus parras y tantas que había para su mesa y aún para la de sus amigos..."[11]. Luego agrega: "lo debajo de la equinoccial en las Occidentales Indias no sólo es habitado, sino lo mejor y más escogido y más regalado y más conveniente a la salud humana de todo lo demás de las Indias y *aún de todo el mundo* [...]. En todo lo cual [*i. e.*, en esa zona] se hallarán tan admirables temples de tierras y tan varios cuanto el deseo del hombre se pueda extender. Hállanse tierras frías, calientes y templadas; lugares donde gozará de un perpetuo verano, viendo los campos siempre [...] cubiertos con un verde deleitoso y apacible y con [...] varias y diversas frutas por todo el año..."[12].

Idea semejante aparece en Cárdenas, quien señala que "...ninguna tierra pudieran los hombres escoger para su habitación, más apazible, deleytosa y regalada que la de las Indias, pues [...] siempre en ellas vemos paz y no guerras y pestilencia, [...] siempre assí mismo vemos hartura y jamás hambre [...], ¿qué mayor grandeza se puede contar de tierra, donde todos los tiempos del año se siembra, se siega, se trilla y se coge todo género de trigo, cevada, mayz [...] en grandíssima abundancia y colmo?"[13].

Como vemos, en uno y otro está presente esa "fascinación del espacio americano"[14], esa observación idealizada del continente. Se trata, en este sentido, de la continuidad evidente de las antiguas imágenes paradisíacas, imágenes que la Edad Media vinculó a un inaccesible Edén (ubicado en un extremo del mundo) o a un mítico reino —el del preste Juan—, pleno de riquezas y abundante en todas las cosas. De hecho, a partir de los descubrimientos geográficos y los adelantos técnicos del siglo XVI, se

---

[11] López Medel, *op. cit.*, libro I, cap. 2, p. 13.

[12] *Ibid.*, p. 14. El subrayado es mío.

[13] Cárdenas, *op. cit.*, libro I, cap. 11, ff. 37 v.-38 r.

[14] Cfr., entre otros, Thomas Gómez, *L'invention de l'Amérique. Rêve et réalités de la Conquête*, París, Aubier, 1992, pp. 128 y ss.

demostró —no sin dolor, como bien señala Jean Delumeau[15]— que esos lugares fantásticos no se encontraban en la Tierra. Sin embargo, ello no significó que se abandonaran tales referencias paradisíacas: las mismas se adjudicaron a sitios concretos —como es el caso del Nuevo Mundo—, espacios que se cargaron de un contenido fabuloso y a los que se pretendió demostrar como auténticas localizaciones del paraíso perdido.

Ahora bien, pese a compartir esa imagen mítica acerca del continente americano, ninguno de los dos autores analizados se quedó en el nivel descriptivo de esa maravilla sino que ambos pretendieron insertar esa imagen paradisíaca en un cuadro racional que la explicase. Para López Medel (un hombre vinculado y luego definitivamente incorporado a la Iglesia), si América era una suerte de paraíso era porque Dios así lo había querido, ella era parte del orden divino[16]. Para Cárdenas, un médico, lo era porque una sabia combinación de elementos meteorológicos y geográficos —lluvias, orografía, alternancia del día y la noche—, compensaban los posibles inconvenientes ocasionados por el calor reinante en la "tórrida zona".

Así como la tierra, también el cielo americano tenía sus beneficios. Según Cárdenas, los planetas, los "signos del zodíaco" y las estrellas ejercen su influencia sobre esta tierra en mayor medida que en otras, "por estar el zodíaco derechamente sobre las Indias". Esto último, según él, hace que las "exhalaciones" que brotan desde el interior del suelo —a su vez, producto de la acción de los rayos solares sobre la corteza terrestre— se conviertan en minerales, explicándose de esta manera su abundancia en el continente. En suma, concluye este autor, es tal el efecto benéfico que ejerce el cielo de la "tórrida zona" del Nuevo Mundo que nadie debe asombrarse que "muchos auctores affirmassen que el paraíso terrenal está dentro de [esa] tórrida zona, supuesto que no hay sitio de tierra en el mundo que más de lleno en lleno, como dizen, goze de las dichas influencias del cielo"[17].

En el mismo sentido, López Medel es mucho más explícito en su pensamiento. En primer lugar, demuestra lo errado que estaban aquéllos que creían que la zona tórrida era inhabitable, pues "¿habría de criar

---

[15] Jean Delumeau, *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, París, Fayard, 1992, pp. 153 y ss.

[16] López Medel, *op. cit.*, libro I, cap. 2, pp. 16-17. Véase también Ares Queija, *op. cit.*, pp. XXXVI-XXXIX.

[17] Para todo este tema, véase Cárdenas, *op. cit.*, libro I, cap. 3.

Dios tanta tierra superflua?"[18]. Luego, asimila la noción de cielo a la de clima, afirmando que el ambiente de las Indias es, probablemente, el mejor para la salud humana. Eso no le impide reconocer que, en determinadas regiones, el pésimo clima provoca "enfermedades y pasiones intestinas, riñón, hijada, piedra, estómago, estrangurria", aunque termina aclarando "no tantas y tan crueles como por acá [*i. e.*, en España, desde donde escribe]"[19].

Otro tanto ocurre cuando estos tratadistas nos hablan de las grandes ventajas de que goza el habitante del Nuevo Mundo. Hay que aclarar, en este sentido, que ambos también mencionan una serie de "desventajas", pero éstas siempre son ampliamente compensadas por la calidad y cantidad de aquéllas. Así, López Medel nos dice que la vida en Indias es mucho más saludable que en Europa, sin esa "batería y furia de efímeras y cuotidianas fiebres y de tercianas y cuartanas", a tal punto que "es raro morirse allá [*i. e.*, en Indias] de calenturas, [...], que se tiene por caso muy nuevo cuando acontece, y ansí es refrán muy recebido entre los hombres de las Indias que se guarden de caída de caballo o pasada de río o de cámaras, que suelen ser ordinarias por ser las aguas muy delgadas, [...], que de lo demás seguro está"[20].

En esto también coincide Cárdenas, que señala como una de las grandes virtudes de esta tierra el que los ancianos son más saludables que los jóvenes (una variante de otro mito medieval, el de la eterna juventud), pero aclara que no se refiere a los que "están ya en la decrépita", sino a "los viejos de primera y segunda senetud [otra referencia de la Edad Media, la de las edades del hombre], que es como dezir de los que van passando de los quarenta a los sesenta años, o poco más..."[21].

Una vez más, advertimos en nuestros autores una señal de esa mentalidad utópica, fundamentalmente idealista e idealizadora pero, junto a ella, aparece un pensamiento racional que trata de justificarla. Así, para López Medel, si en América no se padecen "fiebres" es porque, como dijo, el clima de las Indias es mucho más saludable que el de Europa, sujeto normalmente a cambios estacionales de temperatura muy profundos. Cárdenas cree, por el contrario, que el calor y humedad que reina en las Indias compensa el frío y sequedad propias de la vejez

---

[18] López Medel, *op. cit.*, libro I, cap. 2, p. 16.

[19] *Ibid.*, libro I, cap. 3, p. 18.

[20] *Ibid.*, libro III, cap. 3, pp. 132-33.

[21] Cárdenas, *op. cit.*, libro III, cap. 8, f. 206 r.

—según lo explicara la medicina galénica—, lo que mantenía la salud del anciano.

Ese calor, no obstante, también puede causar males a la salud. Así, Cárdenas incluye una breve referencia en su obra, indicando que, en general, en América casi todos los intelectuales padecen males estomacales. Según él, la escasa actividad física que supone el mundo de las letras en un ambiente de gran temperatura como es el de Nueva España tiende a consumir el calor propio del estómago, lo que causa dichos trastornos.

En otros casos, las enfermedades pueden tener su origen en las "viciosas" costumbres que habían aparecido en este territorio. Por ejemplo, Cárdenas sostiene que, en América, los hombres encanecen más tempranamente que en Europa, debido "al poco exercicio que hace, de lo mucho que come y beve y aun de los demasiados actos venéreos de que muchos usan en las Indias"[22]. De la misma manera, también señala que las dolorosas menstruaciones que, al parecer, padecían las americanas respondían igualmente a prácticas tan nocivas como la de comer cacao crudo de puro vicio, "pretendiendo [...] con esto traer quebrado el color, que llaman color de damas...".

Ahora bien, si volvemos a la enumeración de las grandes ventajas, un ejemplo destacado de esa relación mentalidad utópica medieval-pensamiento racional a la que nos hemos referido es la idea que expresa el mismo Juan de Cárdenas al decir que no sólo las Indias son casi un paraíso y en ellas se vive mejor y más años sino que sus habitantes —se refiere a la población blanca ya que, como anticipamos, este autor manifiesta un notorio (aunque ambivalente) desprecio por los indígenas— son "una mano de agudo tracendido y delicado ingenio" que los europeos. En otras palabras, a juicio de este tratadista, los americanos son forzosamente más inteligentes que los europeos[23]. El español nacido en Indias tiene un hablar "tan pulido, cortesano y curioso y con tantos preámbulos, delicadeza y estilo retórico no enseñado ni artificial, sino natural, que parece que ha sido criado toda su vida en corte y en compañía de gente muy hablada y discreta; al contrario verán al chapetón [es decir, al español recién llegado al Nuevo Mundo], como no se aya criado entre gente ciudadana, que no ay palo con corteza que más bronco y torpe sea..."[24].

¿Cómo se explica esta maravilla? Pues debido a las mismas causas

---

[22] Cárdenas, *op. cit.*, libro III, cap. 3, f. 177 v.

[23] *Ibid.*, libro III, cap. 2, f. 176 v.

[24] *Ibid.*, f. 177 r.

ecológicas y anatómicas antedichas. Cárdenas sostiene que los habitantes de Indias deben encuadrarse —dentro de la clasificación galénica— entre los del tipo "cólerico", de complexión caliente y húmeda, por lo mismo propensos a generar sangre en abundancia. Ese exceso de sangre "alimpia y enxuga el cerebro", librándolo de los excrementos que pueden entorpecer el entendimiento, a la vez que aviva los órganos sensitivos y activa la memoria. Pero esto también tiene su parte negativa: la abundancia de sangre propia de los hombres coléricos también se caracteriza por causar en estos "mudança y variedad [...], haziéndoles poco perseverantes en sus cosas, y assí realmente podemos dezir que en esta tierra sobra en los hombres la bibeza [pero] falta la constancia y perseverancia..."[25].

En síntesis, estas breves referencias creo que nos ayudarán a delinear dos conclusiones importantes: por un lado, vemos que, en algunos de los primeros tratadistas que analizaron el Nuevo Mundo, la mentalidad utópica —heredada, en su mayor parte, de la tradición medieval— aparece perfectamente articulada con el pensamiento racional y la realidad local, en una relación que yo calificaría de dialéctica. En efecto, mientras que la primera trata de idealizar dicha realidad, la articulación del pensamiento racional —propio del siglo XVI— explica ese carácter maravilloso que tiene el continente americano y, con ello, contribuye a difundir y perpetuar esa misma imagen utópica. De hecho, como bien ha señalado Fernando Ainsa, "éste es uno de los períodos de la historia americana en que la imaginación y la realidad se confunden"[26].

En segundo término, y esto me parece aún más significativo, debemos subrayar el papel que dicha mentalidad utópica —y las utopías, en su sentido más general— cumplieron en la colonización de América. Ellas ayudaron a crear una imagen "mítica" del continente, en el que se encarnaba la "visión de lo justo" —como diría Buber—, proyectándolo hacia un futuro al que consideraban promisorio. Esa imagen sirvió, a su vez, como elemento de propaganda y paradigma de perfección. Así, tales construcciones ideales supieron articular los anhelos y esperanzas del hombre moderno con una empresa difícil como era la asimilación cosmogónica de un nuevo espacio y la caracterización de un nuevo modelo antropológico. Los esquemas de pensamiento medievales —cargados de construcciones imaginarias y de lugares fabulosos— ayudaron en tal

---

[25] *Ibid.*, f. 181 v.

[26] Fernando Ainsa, *Necesidad de la utopía*, Buenos Aires-Montevideo, Tupac-Nordan, 1990, p. 29.

empresa, brindando un marco de referencia y, al mismo tiempo, una estructura mental donde todo es posible y realizable. No cabe duda, pues, que ese mundo medieval abrió la posibilidad de "comprensión" del continente americano, apelando para ello a una idea de concreción espacial y temporal de lo fantástico. Tengamos en cuenta que, al fin y al cabo, en ello radica el auténtico valor de las utopías —y, por ende, de la mentalidad utópica—. Las palabras de Paul Tillich son, en este sentido, elocuentes: "para los hombres que no tienen utopía, el presente es inevitablemente constrictivo; y, análogamente, las culturas que no tienen utopía, permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro. La fecundidad de la utopía consiste en esto: en su capacidad de abrir posibilidades"[27].

---

[27] Paul Tillich, "Crítica y justificación de la utopía", en Frank Manuel (comp.), *op. cit.*, p. 353.

EL SOL Y LA LUNA EN LA PASIÓN DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO*

JAVIER M. PAYSAS
(Universidad Católica Argentina)

La iconografía de Nuestro Señor Jesucristo es una fuente de enorme interés para el estudio del legado simbólico y artístico de la Antigüedad oriental y grecorromana a los períodos paleocristiano y medieval. La imagen más conocida es la del Cristo en majestad, representada con particular esplendor en los ábsides de los templos cristianos, donde aparece como un joven imberbe (si sigue el modelo del efebo griego) o presenta barba (si copia los modelos de las antiguas divinidades semíticas). Pero existen otros motivos que presentan particular interés en relación con la figura del Salvador: son los que hacen referencia a Su crucifixión. Veamos, como primer ejemplo, la llamada "peineta de san Heriberto", perteneciente al período tardío de la escuela carolingia de Metz, actualmente en el Museo Schnütgen de Colonia (Fig. 1). Esta verdadera obra maestra del trabajo en marfil tenía, como apunta Hinks, especial importancia en la liturgia relacionada con la consagración de los obispos católicos[1].

En el centro de la imagen se ve a Cristo crucificado; a su derecha, se encuentra Longinus con su lanza y, detrás de éste, María, la madre de Jesús; a su izquierda, encontramos a Stephaton[2], que porta la caña con

---

* Deseo agradecer a la Prof. Ofelia Manzi por el material iconográfico que me facilitó para completar el que ya tenía recolectado del cual, lamentablemente, no se pudo publicar más que una ínfima parte. También le agradezco los consejos dados luego de la amable lectura del mismo.

[1] R. Hinks, *Carolingian Art*, Michigan, University of Michigan Press, 1974, p. 197.

[2] El nombre de Stephaton le fue dado a este personaje ya avanzada la Edad Media.

la esponja embebida en vinagre y por detrás a Juan, el discípulo bien amado. A los costados de la cruz se observan dos enormes rosetones bellamente calados y, por encima de éstos, dos ángeles en actitud de adoración. Pero lo más interesante de esta talla se encuentra dentro de dos medallones situados a la altura de la inscripción de la cruz: las efigies del sol y de la luna. El sol presenta una corona radiada y la luna su emblema semicircular característico. En un primer momento podría pensarse que estos símbolos hacen referencia a lo descripto en el Evangelio de San Mateo, 27, 45: "Desde la hora de sexta se extendieron las tinieblas sobre la tierra hasta la hora de nona"[3]. El sol y la luna juntos bien podrían simbolizar un eclipse, es decir, un obscurecimiento cósmico; también podría interpretarse como que los dos astros más poderosos del firmamento se lamentan por la muerte del Hijo de Dios. Pero estas interpretaciones posteriores no terminan de convencernos como fundamento de su presencia. En los Evangelios, ciertamente, no encontramos otra explicación a la representación de estos símbolos en relación con la crucifixión, pues lo que relata el mismo Evangelista sobre estos astros se refiere a la Parusía del Señor (Mt, 13, 24-27 y 24, 27-29). Asimismo, en el último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis, los hallamos nuevamente mencionados pero en este caso se relacionan con la Parusía o Segunda Venida del Salvador[4] o con la Nueva Jerusalén[5].

El Antiguo Testamento nos podría brindar, también, alguna explicación sobre estos signos. Veamos, por ejemplo, lo que nos dice el Génesis 1, 14-19: "Dijo luego Dios: Haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones, días y años; y luzcan en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra. Y así fue. Hizo Dios los dos grandes luminares, el mayor para presidir el día, y el menor para presidir la noche y las estrellas; y los puso en el firmamento de los cielos para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche, y separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios ser bueno, y hubo tarde y mañana, día cuarto". Pero este pasaje se refiere a la Creación y, por tanto, se vería más acorde con la imagen del Cristo resucitado como símbolo de la Nueva y definitiva Alianza, que con la el Cristo crucificado, tema del cual hablaremos más adelante. También podemos mencionar, entre otros, los pasajes de Amós (8, 8-9) y de Isaías (13, 10-11), pero aquí la mención de los astros se relaciona con la transformación cósmica de

---

[3] Utilizamos aquí la Biblia versión *Nacar-Colunga*, Madrid, BAC, 1969.

[4] Ap. 6, 12-13; 8, 12 y 12, 1.

[5] Ap. 21, 23 y 25; 22, 5.

índole apocalíptica, por lo cual se relacionarían mejor con el último libro neotestamentario.

La pregunta que nos cabe hacer ahora es, por tanto, dónde debemos buscar la explicación de estos símbolos en el temá de la crucifixión. La primera pista nos la brinda uno de estos elementos: el del sol. Precisamente, el cristianismo primitivo tuvo como feroz y principal oponente el culto a las diversas divinidades de carácter solar que habían llegado al Imperio romano provenientes del Cercano Oriente. Entre éstas, destaca el culto del dios Mitra, de origen iranio, y es aquí donde encontramos la misma simbología cósmica, tal como se observa en el relieve del siglo II, que representa a esta divinidad como Tauróctono (Fig. 2)[6]. En el centro, se ve a la divinidad realizando el sacrificio taurino, enmarcada por una bóveda radiada; a los costados, se hallan dos personajes con antorchas y, debajo del animal, se ven un perro, una serpiente y, aunque no se distingue bien, un escorpión debajo de los testículos del toro. A la izquierda de la imagen, sobre la columna con forma de árbol, se observa un ave y en donde se une el arco con los pilares de forma arbórea, aparecen dos medallones con bustos humanos. Pero lo más interesante se encuentra por encima del arco: las efigies del sol y de la luna, ambas presidiendo una imagen de sacrificio, lo cual guarda estrecha relación con nuestro primer ejemplo. Pero antes de continuar con la comparación entre ambas iconografías, ya en un plano simbólico y metafísico, veamos los orígenes y la importancia del culto a Mitra en la Roma precristiana así como la incidencia de los cultos solares en el cristianismo naciente.

Parece que el culto a Mitra llegó a Roma con Pompeyo en el siglo I a.C., luego de sus campañas en Oriente contra los piratas de Cilicia, pues trajo prisioneros que profesaban dicha religión[7]. El hermano del rey parto arsácida Vologaeses I, en calidad de rehén romano, en el año 63, exhibió en Roma el culto a Mitra[8]. Bajo la dinastía Flavia, en el siglo I, se

---

[6] Debido a la falta de espacio, hemos tenido que limitar la cantidad de ejemplos iconográficos, por lo cual cuando se mencione alguno que no aparezca en el trabajo, se señalará el lugar donde se puede consultar. En el caso de Mitra, tenemos la magnífica pintura del ábside del Mitraeum de Capua en *Historia Universal del Arte*, Barcelona, Rombo, 1994, vol. 3, p. 58; o la bella escultura del siglo II que se halla en el Museo Británico y el Mitraeum que se encuentra debajo de San Clemente en Roma: ambas imágenes se pueden ver en *Roma. Legado de un Imperio*, vol. I, Barcelona, Rombo, 1993, p. 96.

[7] Ver A. Piganiol, *Historia de Roma*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 197 y J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, FCE, 1982, pp. 192 y ss.

[8] L. Pareti, *El Mundo Antiguo. 1200 a.C. a 500 d.C.*, *Historia de la Humanidad Unesco*, vol. II, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 970.

difunde el culto a esta divinidad[9]. Luego del asesinato de Caracalla, el culto al sol volvió a surgir con Heliogábalo (218-222). Este sacerdote solar, de la familia emesana, hizo trasladar la piedra negra de Emesa a Roma pero luego de cometer diversos descalabros en el manejo del gobierno y de realizar terribles sacrilegios respecto de los dioses principales de Roma, fue finalmente asesinado y la piedra negra devuelta a Emesa[10]. El emperador Aureliano, hacia fines del siglo III, llevó al dios solar a su punto más alto, reconociendo que debía su victoria sobre la reina Zenobia a una visión que le había trasmitido el dios solar de Emesa, similar a la que más tarde describiría Eusebio de Cesárea respecto de Constantino[11]. En esta época, el culto solar representaba la unidad del imperio. Los adoradores griegos y romanos de Apolo se unían, en igualdad de culto y sentimientos, con los fieles orientales de Eleagabal y Mitra. El dios solar aparece en las monedas de los emperadores como Señor" del Imperio romano y el emperador, como su vicario terrestre, dirigía los destinos del imperio[12]. El mitraísmo, en particular, tuvo un profundo sentido militar, transmitido por lo auxiliares orientales del ejército romano y alentado por los emperadores. En el año 307, Diocleciano, Galerio y Licinio, reunidos en Carnuntum, restauraron un templo a Mitra. Incluso Juliano, llamado el Apóstata, intentó restaurar su culto en Constantinopla[13]. Las inscripciones nos ofrecen el nombre completo de este dios: *invicto dios Mitra, invicto sol Mitra* y "*compañero invicto*". Esta última era una de las inscripciones más frecuentes en las monedas de Constantino, clara muestra del sincretismo que se estableció entre el dios solar y Cristo. Este culto representó, sin duda, la más importante religión salvífica del paganismo decadente, pues Mitra era el encargado de llevar las almas de los difuntos hacia la luz eterna de donde habían partido[14]. Para darnos una idea de la importancia del culto solar entre los legionarios y cuerpos auxiliares, basta examinar la *Notitia Dignitatum*, la cual muestra que la mayoría de las insignias militares se refieren a los astros, particularmente al sol y su recorrido: estrellas o discos de los cuales parten rayos, figuras que recuerdan a la rueda celta de neto sentido

---

[9] Piganiol, *op. cit.*, p. 274.

[10] Burckhardt, *op. cit.*, pp. 192 y ss.

[11] F. Altheim, *El dios invicto*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 117.

[12] *Ibid.*, pp. 118-119.

[13] C. Huart y L. Delaporte, *El Irán antiguo y la civilización irania*, México, Uteha, 1957, pp. 278-281.

[14] Burckhardt, *op. cit.*, pp. 192-195.

solar e, incluso, algunas divisiones germánicas muestran la media luna en combinación con el disco solar[15]. El gran número de signos solares en los escudos sólo se puede atribuir, en opinión de Altheim, a una voluntad central, consciente y formativa.

Un ejército que llevaba los símbolos solares en sus escudos sólo podía responder al dios solar. Debía pertenecerle, obedecerle y luchar bajo su mando[16].

Este era el panorama religioso cuando la fe cristiana pudo salir a la luz del día a partir del Edicto de Constantino. Pero veamos cuáles eran los principios de la religión de Mitra y entenderemos aún más su asimilación con el cristianismo. El culto a este dios se remonta a los orígenes del pueblo indoiranio y se manifiesta tanto en su vertiente védica como en la medo-persa y en el Avesta; en el caso persa, aparece junto a Ahura-Mazda como dios de la luz y de la verdad. En la religión preavéstica, Mitra ocupaba la posición de mediador entre el mundo superior y luminoso, donde imperaba Ahura-Mazda, y el mundo inferior, donde ejerce su actividad funesta Ahrimán, el principio opositor a Ahura-Mazda. Bajo los aqueménidas, los reyes lo honraban especialmente como dispensador de la gloria regia, lo tomaban como testimonio de sus juramentos y lo invocaban en los combates[17]. Durante los siglos V y VI a.C., la religión zoroástrica perdió su carácter exclusivamente dualista y las divinidades como Mitra recobraron gradualmente su importancia, apareciendo, entonces, como el moderador de la lucha entre ambos principios religiosos (Ahura-Mazda y Ahrimán)[18]. Todas las ideas escatológicas de la religión mazdeísta se conformaron a partir de los ritos del misterio mitraísta de la iniciación. Tres días después de la muerte, el alma humana, con protección especial en el caso de los iniciados, debía presentarse en el puente *Cinvat* ("el divisor") para ser juzgada por Mitra, Sraosa y Rasnu; las almas de los buenos lograban cruzar el puente para entrar en los cielos de Ahura-Mazda mientras que los malos veían que el puente se estrechaba hasta convertirse en un hilo y caían así en el abismo. Pero las condiciones de las almas no serán eternas después del juicio, ya que terminarán por medio de una poderosa purificación que iniciará un gran

---

[15] Recordar, asimismo, que los reyes persas sasánidas utilizaban coronas que combinaban, en su gran mayoría, los símbolos solares y lunares.

[16] Altheim, *op. cit.*, p. 122.

[17] A. Loisy, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 119-120.

[18] Pareti, *op. cit.*, p. 616.

fuego y, seguidamente, los hombres se levantarán de nuevo para la vida inmortal[19]. De manera evidente, aunque existen algunas diferencias, vemos que las similitudes con la escatología cristiana son verdaderamente importantes. Anotemos, como dato interesante, que la forma en que estos jueces decidían la bondad o maldad de las almas de los difuntos era por medio del pesaje de los actos de la persona durante su vida y el veredicto se daba de acuerdo a la inclinación del balancín[20]. El ejemplo más antiguo de este tipo de pesaje de ultratumba lo tenemos en el Antiguo Egipto y no olvidemos, por supuesto, las imágenes en muchas iglesias medievales donde aparece Cristo con la balanza en la mano decidiendo la condena o salvación de las almas.

Veamos ahora el sentido del sacrificio mitraico del toro. La tradición avéstica retuvo la leyenda del toro inmolado en el origen del mundo, del cual surgieron las plantas; su simiente recogida y purificada por la luna dio nacimiento a las especies animales útiles. Este es el toro al cual mató Mitra y la grasa de este toro, mezclada con la savia del *haoma* blanco (bebida sagrada) daría como resultado un brebaje de inmortalidad para los elegidos. Así como Mitra había sido creador, debía también ser salvador. Se considera que el cuervo, que aparece en nuestro relieve (Fig. 2) había llevado a Mitra la orden del Sol de matar al toro y que aquél, a su pesar, había obedecido la orden. Por esto es que aparece el sol y también la luna, de acuerdo con lo ya explicado respecto de la simiente del toro. Pero también figuran los animales de Ahrimán, como el escorpión y la serpiente y, a veces, una hormiga que intentan, sin éxito, absorber la simiente vital. Vemos aquí animales claramente ctónicos opuestos a los principios celestes. También en algunas escenas de la crucifixión aparece la serpiente enroscada al pie de la cruz. Los otros dos personajes que se ven con una antorcha en la mano son Cautes y Cautopatés, dobles de Mitra. Cautes representa al sol que se eleva o al día que crece, desde el solsticio de invierno hasta el equinoccio de primavera y Cautopatés al sol que cae o al día que declina desde el equinoccio de otoño, el medio, o si se quiere, el comienzo del año, en que triunfa la luz que pertenece propiamente a Mitra[21]. Las espigas en que termina la cola del toro de-

---

[19] *Ibid.*, pp. 287-288.

[20] Huart y Delaporte, *op. cit.*, parte 1ª, pp. 335 y ss.; parte 2ª, cap. IX; parte 3ª, cap. II y parte 4ª, cap. II.

[21] En las escenas de crucifixión aparecen, generalmente, dos o cuatro personajes, Longinus y Stephaton y María y Juan. Recordar que en este relieve mitraico aparecen otros dos rostros por encima del toro y debajo del sol y la luna, es decir, en número de cuatro que, como sabemos, tiene gran importancia en las tradiciones vetero y neotestamentaria.

muestran que el trigo proviene de este animal sacrificado y, a través del trigo, el pan de la cena, que tenía gran importancia en estos ritos[22]. La representación de Mitra y el toro configuran un mito cosmogónico. Se trata de un mundo ritual, de un sacrificio interpretado como principio universal de la vida en el mundo visible y de la inmortalidad en el invisible. Este toro sacrificado no era una bestia vulgar sino que era la divinidad misma, el Toro Primordial. Este animal, de algún modo, era Mitra, el dios que, según se creía, inmoló al toro originario y en cuyo honor se sacrificó este animal con el correr del tiempo. Se suponía, por un lado, que la inmolación de ese toro originario había creado la vida en el mundo y, por otro, que en el fin del mundo el sacrificio de otro toro divino debía inaugurar el régimen de la inmortalidad y procurar a los bienaventurados el alimento de la vida eterna[23]. El toro del sacrificio no se devoraba sino que se decía que sólo su grasa entraba en la conformación del brebaje de inmortalidad (*haoma*). El semen del toro originario, llevado a la luna, se había convertido en el principio de la vida animal e incluso, en la religión brahmánica, se identificó al líquido vital tanto del caballo como del toro (*soma*) con un astro al que dio también su nombre, es decir, la luna, cuyas fases se explicaron por la comida que los dioses y los padres hacen sucesivamente a expensas de su substancia, la ambrosía, originalmente idéntica al *soma* celestial. Estos mitos hacen suponer que, en el gran sacrificio del toro en el ritual de Mitra, aquél jamás fue comido. Solamente su virtud, su substancia puede decirse, fue un elemento de la cena pero no lo fue su forma física y natural[24].

El culto a Mitra había impuesto una semana con consagración de los siete días a las siete divinidades planetarias y santificación especial del primer día, el día del Sol. En cuanto al lugar de culto, estaba integrado por un vestíbulo y un pequeña sacristía y luego se pasaba a la sala central, a la que se descendía por una escalera. La cripta se dividía en tres partes: un corredor central para los oficiantes y dos bancos de mampostería que se extendían a lo largo de los muros laterales, donde se participaba de los banquetes sagrados. En el fondo del templo se disponía un ábside elevado sobre el nivel del suelo donde se exhibía el grupo del Mitra tauróctono. Delante de él, se ubicaban los altares en los que ardía el fuego sagrado, tradición muy antigua de la cultura irania[25].

---

[22] Loisy, *op. cit.*, pp. 140-141.

[23] *Ibid.*, pp. 142-143.

[24] *Ibid.*, p. 144.

[25] *Ibid.*, p. 125.

Como vemos, tanto el culto en líneas generales como la figura de Mitra presentan enormes analogías con la figura de Cristo y las prácticas cristianas; tanto Jesús como el dios iranio son mediadores entre Dios y los hombres; son jueces de las almas ya sea para condenar como para salvar; el acto central de vida (en general) y eterna (en especial) es el sacrificio del toro identificado con Mitra y, en nuestra fe, el sacrificio del Cordero Pascual, acto que comienza la verdadera vida para los cristianos. También se realiza una comida ritual que recuerda la inmolación salvífica y el beber el *haoma* celestial o brebaje de inmortalidad, que proviene del animal sacrificado, prepara al creyente para la vida eterna —lo cual encuentra un paralelo en la bebida y comida del cuerpo y sangre de Cristo, comida y bebida que se hace en forma simbólica pero efectiva (transubstanciación)[26]—. Pero existe aún otro elemento de gran importancia que ayudó, en forma definitiva, a identificar la naturaleza del dios iranio con la del Salvador: el carácter solar que le fue adjudicado a Cristo ya desde los primeros tiempos, tema del cual hablaremos ahora.

La adopción de valores y significaciones que provenían de la vieja religión clásica fue hecha por los Padres de la Iglesia con cierta tranquilidad de espíritu, dado que habían sido los mismos Evangelistas los primeros en asimilar a Cristo con el Sol; más aún, cuando alguno de los profetas del Antiguo Testamento se refiere al Mesías, el simbolismo utilizado es de carácter solar. Esos símbolos podían cristianizarse porque respondían a ideas que Dios había puesto en el corazón de los hombres. En estos casos podía decirse que ciertos logros del pensamiento y de la simbología pagana resultaban como una preparación para el cristianismo. Justino, uno de los más entusiastas sostenedores de esta vía maestra para penetrar en el corazón intelectual del paganismo (*Apología* I, 46) decía que Cristo es el Logos del que toda raza humana ha recibido su parte. En este sentido, todos los que vivieron conforme al Logos, resultan cristianos aunque fueran tenidos como ateos, como le aconteció a Sócrates y a Heráclito entre los griegos[27].

En su *Tratado de la Oración*, Orígenes decía: "dado que hay cuatro puntos cardinales, el norte, el mediodía, el occidente y el oriente, ¿quién no reconocería en seguida que el oriente manifiesta evidentemente que

---

[26] Sería interesante analizar, aunque escapa a nuestras actuales intenciones, la relación existente entre el haoma iranio y el soma védico con una tradición que tendrá gran importancia durante la Edad Media: una tradición que habla de la sangre de Cristo contenida en una copa que daba la Vida Eterna, la leyenda del Santo Grial.

[27] A. A. Castellán, "El sol en la mitología del Renacimiento", *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 1961-1962, 1966, p. 96.

debemos orar hacia ese lado, lo cual es símbolo del alma mirando hacia la aparición de la Verdadera Luz?"[28] y san Ambrosio refería que "al igual que el sol se alza cada día por encima de todo, del mismo modo, el sol místico de la justicia se alza sobre todos, aparece para todos, ha sufrido por todos y ha resucitado por todos"[29]. Desde el punto de vista iconográfico, esta idea se halla magníficamente representada en el mosaico de la capilla "M" de la tumba de los Julios, c. 300-333, debajo de San Pedro del Vaticano, donde aparece Cristo-Apolo (Helios) con capa, montado sobre la cuadriga solar y portando el nimbo solar cruciforme[30]. De hecho, uno de los legados más importantes de la simbología solar pagana al arte cristiano, que aún hoy perdura, es el nimbo que presentan tanto Cristo como su Madre, los apóstoles, mártires y santos. Este nimbo, ya circular o radiado, era —a los ojos de los fieles precristianos— la manifestación más clara del poder solar. Posteriormente, el cristianismo le agregó, en su interior, una cruz simple o gemada, siguiendo modelos bizantinos inspirados en el mundo persa.

Clemente de Alejandría, escribiendo y habitando en Egipto, país como pocos con un pasado solar tan manifiesto, presenta así la figura del Señor (*Protreptico*, XI, 114, 1, 4): "para nosotros que estábamos enterrados en las tinieblas, encerrados en las sombras de la muerte, una luz del cielo se puso a brillar, más pura que el Sol, más amable que esta vida. Porque esta luz es vida eterna y el que de ella participa está vivo. Pero la noche se retira ante la luz, se oculta como si temiese para dar lugar al día del Señor. Todo se ha convertido en una luz que no extinguirá nunca, cambiándose la puesta de Sol en su nacimiento. Esto representa la nueva creación: Helios que pasa por sobre todo, Helios de justicia, transforma del mismo modo a la humanidad en la imitación de su Padre que hace transitar a su Sol sobre todos los hombres, que deja caer sobre todos ellos, gota a gota, el rocío de la verdad. Es aquél que ha llevado el Oeste al Este y crucificado a la muerte por medio de la vida"[31].

Fírmico Materno, en su *De errore prof. relig.* (XXIV, 2, 4), afirma: "pero

---

[28] J. Hani, *El simbolismo del templo cristiano*, Barcelona, La Tradición Unánime, 1983, p. 43.

[29] *Ibid.*, pp. 125-126.

[30] Esta imagen se puede ver en M. Schapiro, *Estudios sobre el arte de la Antigüedad tardía, el cristianismo primitivo y la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1987, p. 117, fig. 29. Tanto el nimbo radiado como la capa que aquí porta Cristo son debidos a la influencia de la iconografía mitraica.

[31] Castellán, *op. cit.*, p. 93.

ved, luego de tres días, el día se levantó más brillante, el Sol se dio la dulzura de su antigua luminosidad. El Dios todopoderoso Cristo es ornado con los rayos más brillantes del Sol. La divinidad que trae la salvación triunfa y su carro triunfal es acompañado por la tropa de los justos y los santos"[32]. En este texto, Cristo no es sólo identificado con el Sol sino también con la idea de un general romano victorioso y los justos y santos como sus legiones victoriosas.

En un texto anónimo del siglo V (Pseudo Augustinus, *Sermo* 164, 2) se equilibran y compensan los elementos naturalistas con la significación espiritual que se les otorga: "es ahora, exclama, que estalla la fuerza germinativa de la tierra, su rostro ornado con retoños diversos se llena de alegría. La naturaleza entera, que hasta esos momentos estuvo como muerta, festeja la resurrección del Señor. La belleza ensoñadora de los árboles que verdean, con variado atuendo de flores, que resultan todas como un gesto único de gozo, todo se apresura hacia ese día de fiesta. El cielo estaba hasta ahora tristemente velado por la negrura de las nubes que pasan pero ahora sonríe a la tierra con agradable dulzura. El círculo del cielo y el orbe de la tierra intervienen en el canto de alegría general dirigido a Cristo, Dios y Hombre que ha traído la paz para la tierra y el cielo y de dos ha hecho una única cosa. Sol, hogar de luz de todas las estrellas, haz relucir su rostro resplandeciente y como un rey espléndido, orna a su jefe con diademas de estrellas en ese día de sus bodas y de la alegría de su corazón. Luna, que apenas acaba de nacer, mueve también cada día, prepárese para la fiesta de Pascua con el vestido de su plena luz. Toda criatura aclame también, mis hermanos, por así decir, en un santo servicio para con Dios, a este día de nuestra salvación"[33]. Este texto, aunque anónimo, es sin duda una perfecta síntesis entre lo solar y lunar, la regeneración de la naturaleza y la Pascua de Resurreción, es decir, la identificación y equilibrio entre las concepciones cosmológicas paganas y cristianas.

Máximo de Turín, en su *Homilía de Navidad, 2*, insiste también en el tema del nacimiento de Cristo, asimilado a la salida del sol: "es bien, según verdad, que el pueblo acostumbra a nombrar a ese día sagrado del nacimiento del Señor, Sol Novus. Y lo afirma tan enérgicamente que judíos y paganos se reencuentran al unísono en esa denominación... Porque es con la salida del Salvador que se renueva la salvación de toda la raza humana y al mismo tiempo se revitaliza el claro resplandor del

---

[32] *Ibid.*, p. 94.

[33] *Ibid.*, pp. 94-95.

Sol. Si el Sol se ensombreció con el sufrimiento de Cristo, debe luego lucir mucho más claramente con su nacimiento"[34].

Esta identificación de Cristo con el Sol, si bien tuvo su lado positivo en cuanto a la captación espiritual de aquéllos que adoraban a divinidades solares, también tuvo un aspecto peligroso para los fieles. La adoración del Sol era anatema para los Padres de la Iglesia, pues los fieles muchas veces confundían ambas concepciones. Orígenes distinguía entre el sol profano y la luz espiritual que es Cristo y, en términos parecidos, se expresaron san Jerónimo y san Cipriano. El catecismo de Cirilo de Alejandría, del 348, reveló que entre los convertidos en Jerusalén existían muchos primeros maniqueos que identificaban al Sol con Cristo. San Ambrosio también alertó sobre estas transgresiones y enfatizó que el Sol fue creado por Cristo quien es, El mismo, el Sol de Justicia. Incluso, durante el siglo V, la adoración del sol era aún una tentación, a juzgar por el amargo comentario del Papa León I en el sentido de que sus fieles esperaban en la escalinata de San Pedro, durante la mañana de Navidad, para saludar al sol naciente[35]. El Imperio romano preparó, en gran medida, esta asimilación entre ambas religiones. Después de mediados del siglo III, el corazón viviente del paganismo se veía por todas partes: en los cultos orientales, en la adoración personal de los hombres a Mitra, en el fuerte énfasis puesto en la divinidad de los emperadores y una creciente tendencia hacia el monoteísmo; todo esto desembocó en la adoración del dios Sol. Bajo este punto de vista, parece fácil ir de un paganismo tardío hasta la fe en un solo Dios. Para Lane Fox, la religión pagana de Estado y el cristianismo nunca estuvieron tan próximos en cuanto a lo teológico como en los tiempos de la Gran Persecución[36].

Habíamos visto antes la gran similitud entre la concepción escatológica de la religión mitraica y la cristiana, así como la identificación que sufrió la figura de Cristo con el dios Sol. Pero aquí no terminan los puntos en común entre ambas religiones. Tertuliano había puesto de manifiesto el enorme parecido entre la oblación del pan en los misterios de Mitra y en el cristianismo y, según Loisy, este acto litúrgico adoptaba la misma forma en el culto de Mitra y en la Iglesia[37]. Ya el apologista san

---

[34] *Ibid.*, p. 95.

[35] P. Reuterswärd, "The forgotten symbols of God", *Stockholm Studies in History of Art*, 35, 1986, p. 107.

[36] R. Lane Fox, *Pagans and christians in the mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantin*, Londres, Pengüin Books, 1988, p. 575.

[37] Loisy, *op. cit.*, pp. 144-145.

Justino (*I Apol.*, 66), que vivió —como Tertuliano— mucho tiempo en el paganismo antes de convertirse, se habia sentido impresionado por esta semejanza. Para este defensor de la fe cristiana, habían sido los malvados demonios los que habían prescripto hacer esto en los misterios mitraicos pues en estas ceremonias se presentaba el pan y una copa, junto con ciertas fórmulas conocidas por el apologeta pero que, sin embargo, omitió mencionarlas en su tratado. Loisy opina que no sólo el sentido trascendente sino que incluso hasta las fórmulas serían las mismas, aduciendo que ésta fue la verdadera razón por la que Justino no las mencionó[38]. El hecho de que la ceremonia mitraica fuese similar a la cristiana y que la primera, seguramente, fuese muy anterior a la segunda, no invalida en lo más mínimo el carácter sagrado que tiene para los cristianos. Es más, debemos tener presente que los Padres de la Iglesia así como los apologistas utilizaban los símbolos y el lenguaje de la época con un doble propósito: primero, destacar la importancia y la trascendencia de la nueva fe y que fuera entendida por su audiencia y, en segundo lugar, combatir efectivamente la religión que más resistencia le hacía al cristianismo y, por tanto, lograr su conversión: en ambos casos, el centro de interés eran los cultos solares. Hay que tener en cuenta que esta asimilación con el Sol se dio, sobre todo, a partir de que el cristianismo salió a convertir almas en un mundo donde las religiones solares eran las preponderantes. Más aún, los Evangelistas utilizaron muchas veces metáforas y símbolos solares que presentaban estrecha relación con los de Mitra: basta pensar, por ejemplo, en la identificación de Cristo como Cordero que, a través de su sacrificio, nos libera del pecado (Jn 1, 29), la instauración del sacramento de la comunión bajo las dos especies (Mt 26, 26-28), la glorificación del Hijo del Hombre, donde se utiliza como símbolo el grano de trigo que muere para acceder a la Vida Eterna (Jn 12, 23-25) e, incluso, la identificación del Salvador como el pan bajado del cielo que brinda la eternidad celestial (Jn 6, 51). Podemos agregar, además, la escena de la Transfiguración del Señor (Mt 17, 1-2) donde Jesús se manifiesta claramente con carácter solar, lo cual fue llevado también a la iconografía[39].

---

[38] *Ibid.*, p. 145. El mismo Tertuliano establece una estrecha relación entre ambos cultos, no sólo en la comunión sino también en el bautismo y en la confirmación (marca al rojo vivo en la frente), *ibid.*, pp. 130-132.

[39] Ver, por ejemplo, la pintura del ábside de la iglesia de Santa Catalina en el Monte Sinaí donde se aprecia que, del cuerpo de Cristo, salen rayos cual sol, en *The dawn of european civilization. The Dark Ages*, Londres, Thames & Hudson, 1966, pp. 92-93.

En el Antiguo Testamento, hallamos también una interesante mención que la Iglesia relaciona con la figura de Cristo. En Malaquías 4, 2, se dice: "Mas para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzará un sol de justicia que traerá en sus alas la salud (salvación), y saldréis y brincaréis como terneros (que salen) del establo". Esta identificación de Cristo con el "sol de justicia" se relaciona con la divinidad mesopotámica de Shamash, el dios sol, de lo cual ya hemos hablado en otra oportunidad[40].

La identificación con el aspecto solar también se dio en la liturgia, en las festividades y en la arquitectura sacra cristiana. La Navidad y la Epifanía son fiestas de luz que deben su carácter al hecho de haber sido fijadas en el solsticio de invierno. A este respecto no hay que separar las dos fiestas que no son, en realidad, sino una. Los doce días que las separan representan la diferencia entre el año lunar de 354 días y el año solar de 365. La existencia de este período festivo y sagrado se debe al hecho de que, según Hani, después de la adopción del calendario solar, no se quiso abandonar todo recuerdo del calendario lunar más antiguo[41]. Además, la fiesta de la Navidad es relativamente reciente (de fines del siglo III) y es una creación de la Iglesia latina, pues la natividad del Señor era celebrada, antes, el día 6 de enero. La celebración del 25 de diciembre nació del deseo de la Iglesia de que el culto de Cristo sustituyera al culto del Sol que en aquella época, precisamente, había materializado toda la piedad pagana del Imperio. La fiesta del solsticio de invierno se había hecho extremadamente popular y el 25 de diciembre era llamado *Dies Natalis invicti* o "Natividad del Sol Invencible", invencible porque, al haber alcanzado en el solsticio el punto más bajo de su curso, empezaba a subir en el cielo, a renacer. Era una fiesta del fuego y de la luz: se celebraba el solsticio con fuegos de maderas, hachones o ruedas inflamadas que se lanzaban al campo. Estos fuegos eran, al mismo tiempo, un homenaje al astro dador de vida y un rito de fertilidad destinado a fecundar los campos; estas precisiones valen también para los fuegos de la fiesta de san Juan, del solsticio de verano[42]. De acuerdo con la costumbre judía, el Passah se celebraba el día 14 de Nissan en el que se presentaba la luna llena de primavera. Al respecto, Castellán comenta: "...el cristiano aceptó la semana pascual de los judíos a la que esta-

---

[40] Ver J. M. Paysás, "Sellos sumerios y capiteles románicos: la iconografía del héroe dominando a las bestias", *Temas Medievales*, N° 4, 1994, pp. 141-155.

[41] Hani, *op. cit.*, p. 133.

[42] *Ibid.*, pp. 133-134.

ban vinculados los hechos de la Pasión, pero lo hizo colocando la Pascua de Resurrección en el tercer día luego de la muerte de Cristo, de modo que venía a coincidir con el día solar de la semana en cuestión. Al tomar posición frente a la vieja religiosidad solar, la Iglesia la entendió como una verdadera preparación a Cristo. Al mismo tiempo que acogía y depuraba los elementos que le venían de la sociedad de su tiempo, no dejaba de ver en ellos la presencia de esos gérmenes del Logos que reconocía en las altas manifestaciones del pensamiento griego. Si esto trajo a la postre un desplazamiento de Helios, no dejó por eso de tener en cuenta todas aquellas imágenes y símbolos propicios para ser cristianizados. De este modo, comienzan a adoptarse las significaciones simbólicas. Si la muerte de Cristo equivalía a una puesta de Sol, su resurrección era como el nacimiento de Helios. En este sentido el día solar resultaba también un día de creación porque en él Cristo había resucitado. Fue en ese día en que justamente se levantó la cruz y se inflamó el Sol de Justicia, por eso el día del Sol y el día del Señor aparecían asimilados"[43]. La fiesta de Pascua se coloca actualmente en la luna llena que sigue al equinoccio de primavera, momento en que el satélite refleja en toda su plenitud la luz recibida del Sol. Así, con Pascua se relaciona lo nuevo del mundo y la renovación de la vida[44]. San Efrem el sirio, en su *Himno a la Epifanía* 1, estrofa 11-12, canta de este modo: "El Sol está victorioso y los pasos por los que se eleva representan un misterio. Ved hace doce días que se dirije hacia lo alto [a partir del 25 de diciembre] y hoy es el día decimotercero, símbolo perfecto del Hijo y de los apóstoles. Vencidas están las tinieblas del invierno para mostrar la derrota de Satán. El Sol triunfa para mostrar que el hijo único de Dios festeja su triunfo"[45]. No podemos dejar de mencionar aquí, aunque sea brevemente, la estrecha relación de estas festividades con las *Saturnalia* o fiestas en honor a Saturno, que se festejaban desde tiempos inmemoriales entre los romanos, dado que era una de las celebraciones más importantes. Estas fiestas comenzaban el 17 de diciembre y eran precursoras de la de Navidad. Saturno era el dios que presidía la vida agrícola, protegiendo la abundancia. Su día era el sábado y el de Helios el día siguiente, es decir, el domingo. En el primer día, que era el único que tenía carácter religioso, se realizaba un baño matutino, luego un sacrificio ritual en el templo de

---

[43] Castellán, *op cit.*, pp. 90-91.

[44] *Ibid.*, p. 91.

[45] *Ibid.*, pp. 92-93.

Saturno y una comida pública seguida de fiestas populares. En esos días se aprovechaba para intercambiar regalos entre los amigos, tradición que pervivió en nuestra Navidad. Basta pensar en los símbolos relacionados con la agricultura y, especialmente, con el trigo que le fueron atribuidos a la figura de Cristo por los Evangelistas así como su naturaleza solar, para comprender cómo se pudo realizar la simbiosis entre las divinidades agrarias (Saturno) y las solares (Helios, Mitra, Apolo) en la figura única del Salvador.

El simbolismo solar también se trasladó al ritual como, por ejemplo, en la liturgia de las Horas, que sigue el curso del astro rey donde la mención al Sol y a la luz son constantes[46].

Incluso el mismo monograma de Cristo forma una rueda de seis u ocho rayos, de acuerdo a si incluye o no la cruz dentro de las dos letras griegas, *xi* y *ro*. Cuando este signo se inscribe en un círculo, la forma de la rueda cósmica es evidente. La naturaleza solar de este signo no ofrece dudas: en ciertas inscripciones cristianas de las catacumbas, este mismo círculo está dotado de "manos de luz", elemento derivado de los emblemas solares del Antiguo Egipto[47]. El círculo que rodea el signo no es sino la órbita solar dividida por los ejes del cielo. La combinación de la cruz del monograma y del círculo señala a Cristo como síntesis espiritual del universo[48]. Con respecto a la forma circular como símbolo solar, existen ejemplos de iconografía cristiana, pagana y judaica verdaderamente interesantes, que no estudiaremos ahora pero que podrán ser motivo de futuros trabajos. Los dos primeros ejemplos que podemos mencionar son dos monumentos de Rávena: el baptisterio de los Ortodoxos, en San Juan in Fonte, c. 430-458 y el baptisterio de los Arrianos, en Santa Maria in Cosmedin, c. 520. En ambos, el centro del círculo lo ocupa el tema del bautismo de Cristo y las demás figuras de santos y apóstoles se hallan dispuestos como rayos solares[49]. También podemos mencionar el interesante ejemplo del mosaico de pavimento de la sinagoga de Beth Alfa, Palestina, del siglo III, en cuyo centro se halla el dios Sol sobre su carro, con nimbo radiado y, al lado, el símbolo de la luna; haciendo las veces de rayos y fuera del centro encontramos los signos del Zodíaco y, por fuera,

---

[46] Ver sobre este tema Hani, *op. cit.*, particularmente el cap. XV, Sol Justitiae, pp. 133-141.

[47] T. Burckhardt, *Principios y métodos del arte sagrado*, Buenos Aires, Lidiun, 1982, p. 39.

[48] *Ibid.*, p. 40.

[49] Ver D. Talbot Rice, *Byzantin art*, Londres, Pengüin Books, 1968, pp. 148-156.

las cuatro estaciones[50]. En cuanto a temas paganos, tenemos la hermosa copia vaticana de la *Astronomía* de Ptolomeo, realizada entre el 813 y el 820, que presenta influencia del arte helenístico[51]. Mencionemos, por último, el maravilloso tapiz de la Creación de la catedral de Gerona, del siglo XII[52].

Antes de pasar a los dos últimos ejemplos iconográficos que presentaremos y a las conclusiones, mencionemos también la importancia de la simbología solar en la construcción de las iglesias tanto paleocristianas como medievales así como la orientación del ábside, el *sancta sanctorum*, hacia el Oriente, lugar desde el cual vendrá el Salvador en la Parusía[53].

Si violvemos al tema iconográfico, durante los primeros siglos del arte cristiano no se representó a Cristo crucificado sino que se prefirió mostrarlo en toda su majestad, ya resucitado. Precisamente, mencionemos, al menos, dos ejemplos donde aparecen una vez más el sol y la luna en relación con la *Maiestas Domini*: el primero es el famoso díptico Barberini, de fines del siglo V o comienzos del VI. En la parte superior aparece Cristo en majestad, bendiciendo al emperador y tiene, a su diestra, el símbolo solar y, a su siniestra, la luna y una estrella[54]. El otro ejemplo es un díptico de origen sirio, donde aparecen Cristo y la Virgen, uno en cada hoja, en actitud mayestática. Por encima de ellos y en la ubicación correcta, aparecen las personificaciones del sol y de la luna haciendo el saludo a ambos personajes, clara reminiscencia de la iconografía mitraica (ver Fig. 2)[55].

El primer ejemplo que presentamos (Fig. 1) pertenecía al período carolingio y se trataba de un trabajo realizado en marfil. El siguiente ejemplo pertenece a otra técnica y a otro espacio geográfico: corresponde a la crucifixión que aparece en el folio 16v del Beato de Gerona, en Cataluña, del año 975, es decir, un manuscrito iluminado (Fig. 3). En el centro se halla Cristo en la cruz con Longinus y Stephaton; a cada lado del Salvador se encuentran los dos ladrones: el que se ubica a la derecha

---

[50] Ver *La Historia de Jesús*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1982, vol. I, p. 109.

[51] Ver *The dawn...*, p. 89.

[52] Ver D. Maclagan, *Creation myths*, Londres, Thames & Hudson, 1977, p. 51.

[53] Para profundizar este tema ver Hani, *op. cit.*, y A. Grabar, *La edad de oro de Justiniano*, Madrid, Aguilar, 1966, pp. 346-366.

[54] *The dawn...*, p. 65.

[55] Ver R. Bianchi Bandinelli, *Rome. La fin du Monde Antique*, París, Gallimard, 1970, p. 32 y J. M. Paysás, "Símbolos mayestáticos en la Iglesia de Quintanilla de las Viñas", *Cuadernos de Historia de España, Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, en prensa.

del Mesías es el que se salva por su fe y a quien se le acerca un ángel, mientras que el que se halla a su izquierda es torturado por un demonio como castigo por su incredulidad. Aparecen también los encargados de quebrar las rodillas a los crucificados para terminar con su agonía y dos ángeles en la parte superior incensan la cruz. Las personificaciones del sol y de la luna, correctamente ubicadas, se cubren con una mano la boca mientras que, con la otra, hacen un gesto de dolor frente al drama que presencian. Lo interesante del gesto de cubrirse la boca, para evitar que el aliento profane lo sagrado, es largamente conocido en la iconografía irania incluso desde el período medo-escita, anterior a los aqueménidas. En la tumba de Kizkapán o del "raptor", en las montañas del Kurdistán iraquí, a la altura de los capiteles de las falsas columnas que enmarcan la puerta de entrada a la misma, aparecen Ahura-Mazda, Anahita y Mitra y, debajo de ellos, dos personajes, seguramente príncipes, "amordazados" y haciendo un gesto sacro con una mano mientras que, con la otra, sostienen un arco: el sentido de la "mordaza" era de no profanar, con el aliento humano, el fuego sagrado que se halla en medio de ellos[56]. Encontramos, por tanto, otro interesante signo relacionado con la religión irania de Mitra e incluido en una escena cristiana de sacrificio, que tiene por intérpretes al sol y a la luna. En cuanto a los nombres de los ladrones, Williams expresa: "el buen ladrón, a la derecha de Cristo (...), es identificado como Gestas, y el malo como Limas. Estos nombres se originaron en tradiciones orientales apócrifas, donde los ladrones eran llamados Dismas y Gestas. La corrupción y las malas interpretaciones de aspectos del texto son bastante comunes en el Beato de Gerona y aquí no sólo Dismas se convirtió en Limas, sino que también ha sido erróneamente identificado más con el mal ladrón que con el bueno"[57].

Notemos otros dos hechos interesantes en esta iconografía: debajo de los pies de Cristo, aparece un cáliz que recoge Su sangre, lo cual nos retrotrae al tema ya tratado sobre el brebaje de inmortalidad, el *haoma* persa y el *soma* védico, como así también nos hace pensar en un símbolo que tuvo gran repercusión en el imaginario medieval, igualmente relacionado con estas bebidas de eternidad, el Santo Grial.

El otro asunto es la figura de Adán que se halla a los pies de la Cruz,

---

[56] Ver R. Ghirshman, *Persia. Protoiranios. Medos. Aqueménidas*, Madrid, Aguilar, 1964, pp. 88-89.

[57] J. Williams, *Early spanish manuscript illumination*, Nueva York, G. Braziller, 1977, p. 97. Este autor sostiene, además, el origen carolingio de la obra que inspiró esta iluminación.

envuelto en un sudario y dentro de una tumba que sirve de sostén al madero, lo cual nos lleva al tema del Gólgota y su importancia en la simbología cristiana. La liturgia sugiere expresamente que el altar está situado sobre el monte Sión, puesto que ella le hace recitar al sacerdote, al pie de ese mismo altar al que va a subir, el salmo *judica me*, que los israelitas cantaban al subir al monte Sión para ir al templo: "Envíame Tu Luz y Tu Verdad; ellas me guiarán y me conducirán a Tu Montaña Santa y a Tu Tabernáculo. Y yo llegaré hasta el Altar del Señor...". Este canto hace referencia, una vez más, a la importancia de la Montaña Santa que aparece por todos lados en la Biblia: Noé y el monte Ararat, Moisés y el Sinaí, Elías y el Carmelo; en el monte Garizim, Jacob levanta un altar al Señor; al monte Sión David lleva el Arca de la Alianza y el Moria, parte de Sión, es donde se alzará el Templo de Jerusalén. Incluso, en el Tabor, Cristo se transfiguró y en el de los Olivos se elevó a los cielos. La montaña por su mole, su majestad y su altura se impone al hombre como signo del poder divino. Ella pone en comunicación los tres estratos del mundo: el infierno, la tierra y el cielo; el eje de la montaña se relaciona con el *axis mundi*, que es también el altar del sacrificio[58]. Una vez más, aparece Cristo ofreciéndose en el sacrificio como mediador entre los hombres y Dios; su inmolación nos permite el acceso a la Vida Eterna, tema idéntico al de Mitra tauróctono. Y en este caso, además, nos remite al pecado original de Adán por el cual perdió el Paraíso y, a través de la sangre de Cristo, se logra la Redención del género humano, simbolizado en el primer hombre. Es decir, estamos en presencia de un ciclo cósmico iniciado con Adán y finalizado con Cristo. Comentemos, por último, que en el Antiguo Egipto, el *sancta sanctorum* del templo era identificado con el *akhet*, el "horizonte oriental" o con la colina primordial que vio ponerse al sol el primer día del mundo, lo cual también está relacionado con lo dicho anteriormente[59].

El último ejemplo que presentamos corresponde a un vitral del período románico, que se halla en Metz, en la Iglesia de Santa Segolena, en la capilla norte del coro, c. 1160 (Fig. 4). En esta escena, María y Juan se hallan correctamente ubicados pero el sol y la luna se hallan invertidos, lo cual es verdaderamente curioso pues en ejemplos posteriores, que lamentablemente no se pudieron incluir, la ubicación de los astros es co-

---

[58] Hani, *op. cit.*, pp. 109-110.

[59] Sobre la influencia de las concepciones solares egipcias en los Evangelios y en la liturgia cristiana en general, ver la interesante obra de C-B. Carcenac-Pujol, *Jesús 3000 años antes de Cristo. Un faraón llamado Jesús*, Barcelona, Plaza & Janes, 1988.

rrecta[60]. Las personificaciones presentan la boca tapada, al igual que en el ejemplo anterior (Fig. 3) y se le agrega el hecho de que las manos se

---

[60] Debido a la gran cantidad de material iconográfico que hemos hallado en nuestra investigación, damos a continuación los ejemplos hallados y la bibliografía donde se pueden consultar dichas imágenes. Del período carolingio y otónida: evangeliario de la abadesa Uta, Bayerische Staatbibliothek, que presenta además símbolos de la vida y la muerte, de la Sinagoga y la Iglesia, en L. Grodecki *et alii*, *El siglo del año mil*, p. 160, fig. 152; tapa de evangeliarios, siglos VIII-IX, perteneciente al grupo de Ada, Berlín, Deutsches Museum, en *The Dawn of...*, p. 276; tapa de marfil de fines de siglo IX o principios del X, donde los símbolos del sol y de la luna se hallan sobre el madero transversal, por encima de la incripción *INRI*, y el del sol encima del de la luna, en J. Beckwith, *El primer arte medieval*, México, Hermes, 1965, p. 66, fig. 57; placa de marfil de un libro de Pericopios realizado para Enrique II antes de 1014, aunque la placa marfileña está datada de c. 870 de la escuela de Reims, donde no se ven las efigies sino los carros del sol y de la luna con la correspondiente personificación guiando a cada uno de ellos y debajo de la cruz aparece la serpiente, en J. Beckwith, *op. cit.*, p. 48, fig. 38; fragmento del sacramentario de Metz, inicial historiada: *Te Igitur* —en este ejemplo la luna no mira hacia la cruz sino hacia el otro lado lo cual, según el autor, haría referencia al eclipse que se produjo a la muerte de Cristo— en J. E. Gaehde, *Peinture carolingienne*, París, Chêne, 1977, p. 100, fig. 34; sacramentario de Carlos el Calvo, escuela cortesana de Carlos el Calvo, segunda mitad del siglo IX, en J. Beckwith, *op. cit.*, p. 66, fig. 56; códice de Egberto, Staatsbiliothek, Tréveris, en *Enciclopedia Universal Sarpe de la Pintura y Escultura*, Madrid, Sarpe, 1982, vol. 3, p. 127; sacramentario de Lorsch, Chantilly, Museo Condé, c. 980, inicios del Maestro del *Registrum Gregorii*, L. Grodecki *et alii*, *El siglo...*, p. 131, fig. 121; tabla de marfil, Merseyside County Museums, Liverpool, en *Enciclopedia Universal Sarpe*, vol. 2. p. 708; encuadernación de oro y marfil del códice de Echternach, c. 983-991, Germanisches Nationalmuseum, Nuremberg, en *Arte/Rama*, Buenos Aires, Codex, 1963, vol. IV, p. 40 y detalle del mismo en *The Dawn...*, p. 16; salterio del monasterio de Saint Germain des Prés, París, Biblioteca Nacional, de mediados del siglo XI, obra del gran maestro del *scriptorium* de París, en L. Grodecki, *El siglo...*, p. 205, fig. 200; evangelios de la condesa Judit de Flandes, Nueva York, en L. Grodecki, *El siglo...*, p. 252, fig. 254 y panel de marfil del duque Urso en Cividale, c. 880, en P. Reusterwärd, *op. cit.*, p. 112, fig. 1.

De otros períodos tenemos: relicario de la Santa Cruz, Bizancio, siglos IX-X, en *The Dawn...*, p. 124; tapa de evangelio con esmaltes, piedras preciosas y perlas, siglo IX, Biblioteca Marciana, Venecia, en *Arte/Rama*, vol. IV, p. 26; crucifixión y ascensión en los evangelios de Rabula, siglo VI, en la Biblioteca Laurenziana, Florencia, donde aparecen dos rostros que aunque no tienen los símbolos, deben corresponder al sol y a la luna, en D. Talbot Rice, *Byzantin Art*, pp. 324-326, fig. 293 y 294; crucifixión y *Maiestas Domini* de dos dibujos de un misal del tesoro de la catedral de Auxerre, de fines del siglo XI, en Meyer Schapiro, *Estudios sobre el Románico*, p. 358, fig. 219 y 220; relieve procedente de Bélgica o de la Baja Renania, c. 1100, en *Arte/Rama*, vol. IV, p. 106; tapa de evangeliario, fines del siglo XII, Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, en *Arte/Rama*, vol. IV, p. 86; tapa de una Biblia que se halla actualmente en el Museo Nacional de la Edad Media de Cluny, París, en *Le Temps des Monastéres*, en *Historia Special*, octubre 1992, N° 19, París, p. 96; salterio de Glazier, Nueva York, Pierpont Morgan Library, Ms. 6.25, en Meyer Schapiro, *Estudios sobre el arte de la Antigüedad...*, p. 303, fig. 8; Silos, Abadía de Santo Domingo, claustro, relieve del pilar nordoriental, descendimiento, colección A. K. Porter, Harvard

hallan cubiertas por el manto para no profanar lo sagrado, tema que proviene de Bizancio y que éste, a su vez, tomó de la etiqueta cortesana persa sasánida.

Una vez más, hemos podido comprobar la profunda influencia que tuvieron las religiones solares, particularmente la de Mitra, tanto en la liturgia como en la iconografía cristiana y en la identificación del sacrificio del toro mitraico con el sacrificio de Cristo: en ambos ejemplos, el sol

---

Fine Arts Library, en Meyer Schapiro, *Estudios sobre el Románico*, p. 41, fig. 1; baptisterio de Parma, donde aparecen el carro del sol y de la luna y en el centro el Arbol de la Vida, siglo XII, en *El Románico en Alemania y en Italia, Arte en el Mundo*, Buenos Aires, Viscontea, 1984, p. 67, fig. 36; vitral axial de la cabecera de la catedral de Poitiers, c. 1165-1170, en L. Grodecki, *Le vitrail roman*, Friburgo, Office du livre, 1977, p. 73, fig. 58; vitral de la sala del tesoro de la catedral de Chalons-sur-Marne, c. 1147, L. Grodecki, *Le vitrail...*, p. 123, fig. 100; tríptico portátil llamado de "Las Torres d'Alton", región del Mosa, c. 1150-1160, en L. Grodecki, *Le vitrail...*, p. 130, figs. 109 y 110; incluso en una obra de Giotto, c. 1303-1306, en la Capilla dell'Arena, donde se ven por encima de todo los símbolos del sol y la luna, en *La Edad Media, Historia Universal del Arte*, Madrid, Sarpe, 1988, vol. IV, p. 94 y en una iluminación del siglo XV, de un libro de Horas, de la Biblioteca Lenin (f. 256, n° 817), c. 1470-1490, París, Tours, en *Livre d'heures. Enluminures françaises du XVe siècle dans les collections de Moscou*, Leningrado, D'art Aurora, 1991, p. 41. En cuanto al arte irlandés, si bien no aparecen el sol y la luna como lo hemos visto hasta ahora, las iconografías de crucifixión se hallan repletas de signos solares evidentes. Para ver algunos ejemplos, consultar *The Dawn of...*, p. 249 y B. Meehan, *The Book of Kells*, Londres, Thames & Hudson, 1994, p. 56. Mencionemos, por último, el símbolo que se halla encima de la Puerta Santa llamada Puerta de los Perdones, donde aparecen el Alfa y el Omega junto con el símbolo del sol y la luna, en *Arte y Bellezas de España*, Buenos Aires, Viscontea, 1977, fasc. 12, p. 19.

Con respecto a la aparición del sol y la luna en escenas de *Maiestas Domini*, es decir, el Cristo en toda su gloria luego de la resurrección, en la Parusía o como Creador del mundo, donde estos símbolos aparecen por debajo del cuerpo o a la altura de la cintura del Mesías, ver Beato de Gerona, fol. 2, c. 975, en J. Williams, *Early spanish...*, p. 92, fig. 27; bestiario del siglo XII, Oxford, Biblioteca Bodleiana, Ms. Ashmole 1511, c5v, en E. Pirani, *Miniatura Romanica*, Milán, Fratelli Fabbri, 1966, p. 125, fig. 58; Cristo creando los astros, mosaico de la capilla palatina del palacio real de Palermo, c. 1132-1140, en F. Abbate, *El arte románico*, Buenos Aires, Viscontea, 1974, p. 123, fig. 77; evangelios de Bamberg, Colonia, Staatsbibliothek, en L. Grodecki, *El siglo...*, p. 166, fig. 155; Beato, comentario del Apocalipsis, *Maiestas Domini*, en L. Grodecki, *El siglo...*, p. 219, fig. 212 y evangelios, Reichenau, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Cristo en el Arbol de la Vida, en L. Grodecki, *El siglo...*, p. 142, fig. 134. Por último, mencionemos otros dos ejemplos de iconografía de carácter solar, que se agregan a los ya mencionados en el trabajo: en relación con las formas circulares que tienen a Cristo en el centro y las demás figuras en círculos alrededor de El, tenemos el mosaico de la cúpula del atrio de la basílica de San Marcos en Venecia, c. 1216-1220, en F. Abbate, *El románico en Alemania y en Italia*, Buenos Aires, Viscontea, 1984, p. 75, fig. 42 y de la transfiguración del Señor, el hermoso ejemplo de la Iglesia de Dafni, cerca de Atenas, c. 1100, en D. Talbot Rice, *Byzantin Art*, p. 203, fig. 177.

y la luna aparecen convalidando ese terrible hecho que permitirá a los fieles su participación en la Vida Eterna. Evidentemente, el artista medieval habría perdido el sentido original de la presencia del sol y la luna en esa escena, pero le dio otra interpretación acorde a la nueva fe. Como dato interesante, anotemos que, en las crucifixiones, los dos astros, cuando aparecen, lo hacen por encima de la cruz, ya sea a los costados o colocados uno encima del otro sobre el madero vertical; en cambio, cuando se ven en iconografías mayestáticas del Salvador, es decir, resucitado y en toda su gloria, el sol y la luna se ubican por debajo o a los costados de Cristo, pero difícilmente por encima del Mesías. Esta es una clara referencia a que, una vez resucitado, el Señor del Tiempo (Cronócrator), Todopoderoso (Pantócrator) asume su papel de Creador y, por tanto, los astros se hallan por debajo de Su gloria y le rinden homenaje[61].

Una vez más, la iconografía nos permite descubrir el legado del mundo antiguo a los tiempos medievales tanto en los conceptos teológicos como en los símbolos sagrados, es decir, nos hablan de la existencia y de la continuidad de una tradición sagrada primordial que se remonta a los mismos orígenes del hombre y de su relación con la divinidad —tradición que los Padres de la Iglesia supieron comprender y adaptar a la nueva fe salvífica—. En este caso particular, se sintetizaron en forma armónica la tradición solar y la veterotestamentaria junto con la nueva fe cristiana: la iconografía y los dichos de los Padres de la Iglesia son la mejor prueba de ello. Esto fue posible pues en ellas existía un hilo conductor trascendente que las unía: la búsqueda de la felicidad eterna junto a Dios.

---

[61] Ver J. M. Paysás, "Símbolos...".

Figura 1

Figura 2

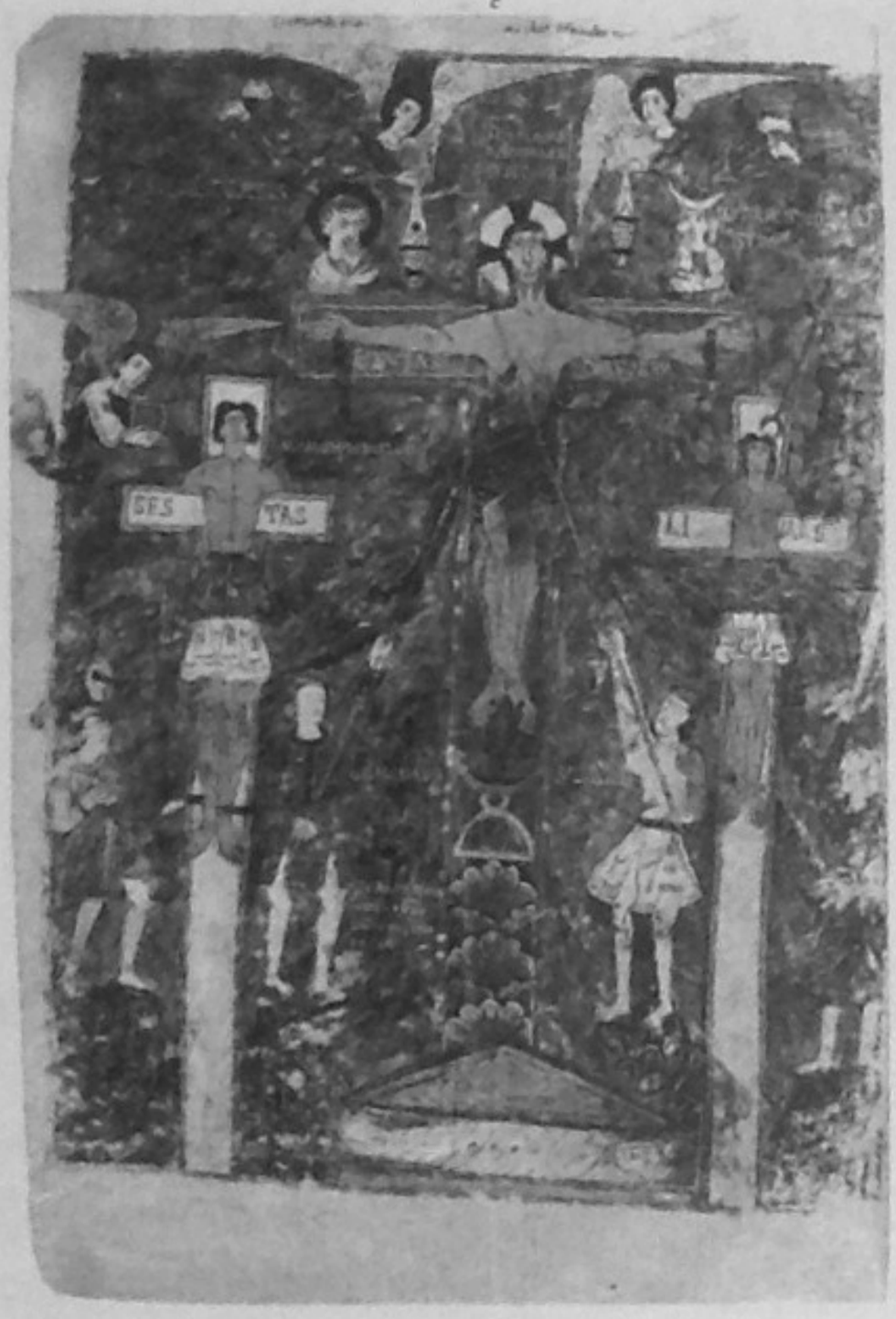


Figura 3

Figura 4

LA HEGEMONÍA SAJONA EN ITALIA Y LA APOCALÍPTICA BIZANTINA: NOTAS SOBRE LIUTPRANDO DE CREMONA
(Conclusión)

PABLO A. UBIERNA
(Universidad de Buenos Aires)

Liutprando y la tradición apocalíptica: hermenéutica y política

Liutprando parece haber conocido, en Constantinopla, dos textos diferentes; uno de ellos —compuesto entre el 963 y el 968, durante el reinado del mal conceptuado Nicéforo Focas— parece haber diferido de otras *Visiones de Daniel* ya que no alude a Sicilia. La mención de un avance de los árabes "hasta Calcedonia" parece situar su redacción en Oriente[1]. Pero Liutprando también nos presenta otro texto escrito por un "cierto Hipólito, obispo siciliano"[2]. En este texto, Hipólito parece haber escrito cosas parecidas a las mencionadas en las *Visiones de Daniel* (*eadem scripsit*) comentando una serie de profecías del mismo tenor —favorables al imperio occidental— en las que se aludía a una victoria de Otón I sobre los árabes. Como era común en el género apocalíptico, el resto de la profecía contenía una serie de hechos que ya se habían cumplido según el canon de los *vaticinia post eventum*. Solamente resta por

---

[1] *Relatio*, cap. 39: "Legitur itaque huius Nicephori temporibus Assyrios Graecis non posse resistere huncque septennio tantum vivere. Post cuius obitum imperatorem isto deteriorem —sed timeo quod inveniri non possit— et magis imbellem debere surgere, cuius temporibus praevalere debent adeo Assyrii, ut in Chalcedoniam usque, quae distant Constantinopoli haud longe...". Ya aparece este tópico del avance asirio "hasta Calcedonia" en el texto griego de la Sibila: "και αναστησονται δυο βασιλεῖς ἀπό Ἀνατολῆς καί δυο απο Συρίας, καί εσονται οι Ἀσσυριοι ὡς η ἄμμος τῆς θαλὰσσης ἀναριθμητοι καί παραλαβωσι πολλὰς χὼρας τῆς Ανατολῆς εως Χαλκηδονιας," ed. Alexander, pp. 180-183.

[2] *Relatio*, cap. 40: "Sed Hippolytus quidam Siciliensis episcopus, eadem scripsit (...)".

cumplirse una profecía que anuncia que "el león y el cachorro exterminarán al onagro", un texto sobre el que nuestro autor hace una exégesis muy particular[3]. La exégesis tradicional griega entendía que el león era el emperador griego, el cachorro, el rey de los francos y el onagro, el rey africano de los sarracenos. Liutprando, por su parte, entiende que si el león y el cachorro difieren sólo en edad, esa descripción no se puede ajustar a las evidentes diferencias de naturaleza que separan al emperador griego (un ser vil, mendaz, fraudulento y avaro) del rey de los francos (limpio, viril, honesto y misericordioso). Esa descripción sólo puede ajustarse a Otón I y a su hijo; son ellos quienes han de vencer al onagro, esto es a Nicéforo[4]. Más adelante, Liutprando cita una frase un tanto ambigua y que es el centro de nuestra interpretación: *"Scribit etiam praefatus Hippolytus Grecos non debere Saracenos, sed francos conterere"*[5]. La importancia de este texto radica en que es la primera vez que este emperador victorioso (el destructor de los ismaelitas de la herencia del Pseudo-Metodio) es un emperador latino y no uno griego.

Pasemos ahora a desglosar estos aspectos generales ya señalados: Liutprando habla del autor como *"Hippolytus... Sciliencis episcopus"*. Muchos vieron en este personaje —erróneamente— a Hipólito de Roma (†235), conocido comentador de Daniel y autor de un tratado sobre el Anticristo[6]. Otros ven en la obra un texto pseudoepigráfico —como la

---

[3] *Relatio*, cap. 40: "Et ex multis eius dictis unum id proferamus in medium. Ait enim nunc completum iri scripturam, quae dicit λεων και σκιμνος ομοδιωξουσιν ονάγρον. Graece ita. Latinum autem sic: 'Leo et catulus simul exterminabunt onagrum".

[4] *Relatio*, caps. 40-41: "Cuius interpretatio secundum Graecos: Leo, id est Romanorum sive Grecorum imperator, et catulus, Francorum scilicet rex, simul prasentibus temporibus exterminabunt onagrum, id est Saracenorum regem Africanum. Quae interpretatio eo mihi vera non videtur (...) Graecorum rex crinitus, tunicatus, manicatus, teristratus, mendax, dolosus, immisericors (...) Francorum rex contra pulchre tonsus, a muliebri vestitu veste diversus, pilleatus, verax, nil doli habens (...). Dico autem et non solum dico, sed affirmo, si scriptura haec praesentibus est implenda temporibus, leo et catulus, pater et filius, Otto et Otto, in nullo dispares, tempores distantes tantum, simul hoc praesenti tempore exterminabunt onagrum, id est silvestrem Nicephorum (...)".

[5] *Relatio*, cap. 43. La frase es ambigua, como ya hemos dicho. Tanto *Grecos* como *Francos* o *Saracenos* pueden ser sujetos. La traducción correcta a nuestro entender es: "En efecto, escribe el antedicho Hipólito, [que] no los griegos sino los francos han de destruir a los sarracenos". Esta traducción permite poner en consonancia este texto con todo lo dicho anteriormente sobre una victoria occidental. No todos traducen así, pero sí lo hacen Wright (*op. cit.* p. 197) —que acepta Alexander (*op. cit.*, p. 99)— y Scott (*op. cit.*, p. 45).

[6] Entre ellos, Becker en su edición de las obras de Liutprando. Nada en el *De Antichristo* pareciera confirmar la relación entre los capítulos 6-18 de esta obra con el texto comentado por Liutprando. Hipólito de Roma es el único autor de ese origen que tiene un lugar

mayoría de los apocalipsis—, perteneciente a la literatura apocalíptica que floreció en Sicilia. Pero la originalidad de este texto reside en que, como hemos señalado, considera que el vencedor de los árabes será un emperador occidental y no uno griego. En todo caso, el contexto en el que aparece la profecía "del león y del cachorro" debe haber sido lo suficientemente ambiguo como para permitir las exégesis divergentes que menciona Liutprando en los capítulos 40-41: Nicéforo Focas y Otón por el lado griego (lectura que sanciona una posible alianza con los "pueblos rubios" del oeste[7]) y Otón I y Otón II por parte de la exégesis latina[8]. Esta cesura con toda la tradición anterior sólo podía —para Alexander— ser imaginable en Sicilia. Hay analogías evidentes con el Pseudo-Metodio. Éste opinaba en contra de una posible interpretación del Salmo 68, 31-32 que consideraba a Etiopía —más que a Bizancio— el centro de la esperanza liberadora del yugo islámico (ver nota 44 de la primera parte). De manera similar, el Pseudo-Hipólito se levanta contra toda la tradición anterior y afirma que el libertador será un emperador occidental. El

---

destacado en la literatura del siglo III. Personifica al cristianismo romano así como Tertuliano lo hace con el africano. Más allá de sus relaciones con el pensamiento griego, su exégesis se acerca más a la occidental que a aquella de Orígenes. Véase J. Danielou, "Bulletin des origines chrétiennes", *Rech. Sc. Relig.*, 42, 1954, p. 587; G. Bardy, "Millenarisme", en *Dictionn. Théol. Cathol.*, vol. 10, 2, París, 1929, col. 1760-1763. G. Bardy es el editor del *Comentario* de Hipólito a Daniel (*Commentaire sur Daniel*, París, 1947). Las obras pseudoanónimas redactadas bajo la influencia de la obra de Hipólito se sucedieron incluso en el mismo siglo IX de la redacción de los textos vistos por Liutprando. Conocemos un Pseudo-Hipólito que compiló un tratado sobre el fin del mundo en el siglo IX sobre la base del *De Antichristo* de Hipólito y ciertas homilías de Efrém el sirio. Véase Ps. Hippolytus, *De Consumatione mundi* (ed. H. Achelis), en *Die griechischen christlichen Schrifteller der ersten drei Jahrhunderte,* I (2ª parte), Leipzig, 1897, pp. 287 y ss.

[7] En esto la exégesis griega que menciona Liutprando se separa de otro apocalipsis contemporáneo (s. IX), el incorporado a la *Vida de San Andreas Salos* (P. G., 111, col. 856A 39-42): "Καὶ θήσει τήν χείρα αὐτου την δεξιαν ἔπί τήν θαλασσαν καὶ ημερωσει τα ξαυθα γένη και ταπεινώσει τους εχθρους υπό τὰς χεῖρας αυτού, και το σκήπτρον αυτού κρατήσει ἔτη τριάκοντα δύο" [Él pondrá su mano derecha sobre el mar y abatirá a los pueblos rubios y someterá a sus enemigos bajo su mano. Su cetro reinará por treinta y dos años].

[8] El origen de esta profecía para designar a los líderes militares en los combates contra los enemigos del imperio se encontraría en las guerras del emperador Heraclio (610-641) contra el rey persa Cosroes II. Estos, a su vez, devendrían de la bendición de Jacob sobre Judá donde es comparado con un cachorro de León (Gen. 49; 8 y ss.). Véase W. Bousset, *op. cit*, pp. 45-49. Todavía encontraremos la profecía en el siglo XII, en tiempos de Pascual III antipapa (1164-1168), *De Fine schismatis Vaticinium*, MGH, lib. III, ed. H. Boehmer: "Montibus excedunt onager atque leo (...) onager, qui est silvestris asinus et arvinosus in corde multeque pinguedinis, significet regem grecorum (...) Leo autem, id est imperator Fridericis".

autor, consciente de este cambio fundamental, debe haber considerado que el emperador bizantino no podía hacerse cargo de la reconquista de Sicilia y que sí podía hacerlo un monarca occidental[9]. La primera suposición que podríamos hacer es que Liutprando, en el capítulo 39, comentaba una visión compuesta ante el impacto del ascenso al poder de Otón I en el panorama político europeo (derrota de los húngaros en 955, coronación imperial en Roma en 962, intervenciones en la política italiana). En la misma época, los emperadores bizantinos se encontraban ocupados en los asuntos orientales del imperio. Solamente en 964 envió Nicéforo Focas una expedición —comandada por Manuel Focas y Nicetas— para liberar Rametta y sufrió una gran derrota[10]. En 966, Nicéforo firma la paz con el califa fatimita del norte de África, al-Mu'izz (una alianza muy conveniente ya que ambos deseaban las posesiones sirias y egipcias —respectivamente— de los Ikshiditas). Entonces —en momentos en que emergía el emperador sajón como el primer poder en Europa y árbitro de Italia y el emperador bizantino derrotado en Sicilia, se encontraba ocupado en campañas orientales y se aliaba con los musulmanes del norte de África— podríamos ubicar la redacción del texto del Pseudo-Hipólito, es decir, en los años que median entre la derrota de Nicéforo en Sicilia en 965 y la embajada de Liutprando en 968.

Pero la fecha de composición del texto del Pseudo-Hipólito —visto por Liutprando— deberá retrotraerse ya que la mención a un emperador occidental como libertador y último monarca dentro de un contexto apocalíptico que reproduce la estructura tradicional del Pseudo-Metodio (aunque con ligeros pero significativos cambios) ya aparece hacia el 954 en la carta-tratado *De Ortu et Tempore Antichristi* del monje Adso quien, en 967, llegará a ser abad de Montier-en-Der[11]. Este texto escatológico será uno de los instrumentos más importantes de la propaganda otóni-

---

[9] Una discusión general de estos aspectos la encontramos en P. Alexander, *The Byzantine...*, p. 104, a quien seguimos en la exposición y argumentación siguiente.

[10] Liutprando, *Relatio*, cap. 43: "(...) Saraceni... ante triennium cum Manuele patricio, Nicephori nepote, iuxta Scyllam et Charybdim in mari Siculo bellum parant...".

[11] Adso Deruensis, *De ortu et Tempore Antichristi* (de. D. Verhelst), Turnhout, Brepols, 1976, pp. 112-123: "Hoc autem tempus nondum uenit, quia, licet uideamus Romanum imperium ex maxima parte destructum, tamen, quandiu reges Francorum durauerint, qui Romanum imperium ex integro tenebit, qui in nouissimo tempore erit et ipse erit maximus et omnium regum ultimus. Qui, postquam regnum suum feliciter gubernauerit, ad ultimum Hierosolimam ueniet et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consumatio Romanorum christianorumque imperii". La edición utilizada por Alexander es la de Sackur.

da, ofreciendo una total identificación ideológica entre *romano* y *cristiano*[12]. Las concepciones de Adso sobre la persona, advenimiento y reinado del Anticristo remiten a ciertos pasajes de la Escritura que han sido constantemente interrogados sobre el destino final de la humanidad. Muchas respuestas intentaron —en la exégesis de los textos bíblicos que lo mencionan— develar los interrogantes que surgían sobre la figura de ese enemigo cuyo reinado habría de preparar el fin del mundo y la venida de Cristo. La existencia del imperio romano —el último de la historia según la conocida exégesis patrística de la profecía de Daniel— era lo que demoraba la venida del Anticristo. Pero todos sabían que su poder se manifestaría un día y que, entonces, el Ultimo Emperador depondría su corona en Tierra Santa. En su carta-tratado, Adso construye una síntesis contemporánea de las concepciones escatológicas de la antigüedad cristiana y de la alta Edad Media. Uno de los aspectos que resalta Alexander de la importancia del texto de Adso es su mención —basado en su fuente inmediata que es el comentario de Haimo de Halberstadt (†853) a la Segunda Epístola a los Tesalonicenses— a un texto *de uno de sus doctores* que predice la obtención del poder del imperio romano por parte de uno de los *reyes de los francos*. Será éste el más grande y último de todos los reyes y, al final de su reinado, viajará a Jerusalén y depondrá frente a Dios el cetro y la corona (ver nota 8 de esta parte). Hace muchos años que la crítica ha señalado la relación del texto de Adso con la tradición bizantina del Pseudo-Metodio[13] y el hecho que —para Sackur— fuera adaptada a Occidente en tiempos de Ludovico Pio (†840)[14]. Para otros —como Alexander—, solamente el imperio carolingio unificado puede entenderse como continuación del imperio romano. Aunque el tratado franco haya sido escrito como recuerdo esperanzado de la restauración del imperio por Carlos, el período de Ludovico Pío debe ser

---

[12] La importancia de este texto en la política otónida ha sido largamente estudiada y no nos detendremos en ella. Ver C. Erdmann, "Das ottonische Reich als imperium Romanum", *Deutsches Archiv*, VI, 1943, pp. 421-440.

[13] Así lo hizo G. von Zezchwitz, *Vom römischen Kaisertum deutscher Nation: Ein mittealterliches Drama*, Leipzig, 1877. Ver también P. Alexander, "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor", *Medievalia et Humanistica*, 2, 1971, pp. 47-68 (ahora en *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Londres, Variorum, 1978).

[14] E. Sackur, *Sybillinische Texte...*, pp. 168 y ss. Sackur considera que debió ser un intelectual de la corte de Carlomagno o de Ludovico Pio quien transformó la profecía sobre un emperador bizantino (romano) en una profecía sobre un rey franco. Véase P. Alexander, *The Byzantine...*, p. 108.

considerado como el *terminus post quem* para la fuente del texto de Adso[15], cuya fecha de composición fue fijada en el 954[16]. Frente a las evidentes similitudes entre la carta-tratado de Adso y el texto del Pseudo-Hipólito que fuera mostrado a Liutprando en Constantinopla en el verano de 968, Alexander ha llegado a la conclusión que ese texto fue, en algún momento, traducido del griego al latín y que, en esta versión, fue conocido por Adso en la Galia.

Si aceptamos esta relación entre el Pseudo-Metodio y Adso a través del Pseudo-Hipólito —lo que explicaría un tema largamente debatido y que Alexander soslaya (el de la fuente inmediata de Adso, ya que no se lo puede relacionar *directamente* con el Pseudo-Metodio[17])—, debemos aceptar que esa fuente debe haber sido escrita antes del 954, esto es, antes de la coronación imperial de Otón I.

La fecha y los motivos de composición del texto original del Pseudo-Hipólito son los aspectos fundamentales de la tesis de Alexander a los que esperamos aportar, quizás, algunas interpretaciones nuevas.

Los argumentos de Alexander son los siguientes: durante el fin del siglo IX y principios del X, un cristiano de Sicilia tenía pocas esperanzas de recibir ayuda por parte del imperio bizantino para oponerse a las conquistas musulmanas iniciadas en 842 y que tendrán su punto culmi-

---

[15] P. Alexander, *op. cit.*, p. 107-108. Coincido con esta opinión de Alexander. Para la época de Ludovico Pío, la imagen del Último Emperador ya estaba ampliamente divulgada. Agobardo —un intelectual de su corte— encuentra en el emperador al elegido de Dios que durante la fase final de la historia debe enfrentar dificultades extremas: "Cur Deus omnipotens, qui vos ante tempora praescivit et praeordinavit rectorem pium futurum temporibus valse necessariis sublimaverit prudentiam vestram et studium religionis supra caeteros vestri temporis mortales; dubius non est praeparandum vos ad remedium temporibus periculosis, de quibus apostolus loquitur [esto es san Pablo]: In novissimis diebus instabunt tempora periculosa... de quibus nihil est exspectandum quod jam non vidatur, nisi solutio stanae, et publica calcatio sanctae ciuitatis mensibus quadraginta duobus, quae futura est per caput omnium iniquorum Antichristum" (Agobardus, *De Insolentia Judaeorum*, PL 104, col 69b.), cit. por D. Verhelst, "La Préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist", *Rech. de Théolog. Ancienne et Médiéval*, 40, 1973, pp. 54-103 [cita en p. 93].

[16] Ver la "Introducción" de D. Verhelst a su edición del *De Ortu et Tempore Antichristi*.

[17] Así es que los comentarios de Verhelst son de un tono francamente medido y nada concluyentes en relación con la leyenda del Ultimo Emperador: "Il ne faut pas s'étonner qu'Adson ait été le premier a utiliser certe légende comme elle existait dans l'Empire franc. Dans le cadre de son traité elle offrait une pensé consolante. Adson appuyait son affirmation sur *'Quidam vero doctores nostri dicunt'*, mais cela ne nous permet pas d'admettre sans preuves, qu'il pensait ici au Pseudo-Methode", "La Préhistoire...", p. 101. Ver también M. Rangheri, "La Epistula ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi di Adsone di Montier-en-Der e le sue fonti", *Studi Medievali*, XIV, 1973.

nante en las conquistas de Siracusa, la capital (en 878) y de Taormina en 902. Por otra parte, poco podía esperarse de gobernantes como Carlos el Calvo, Carlos el Gordo, Arnulfo de Carintia o Berengario I, quienes estuvieron ocupados en mantener sus posiciones en el norte y en el centro de la península. Sicilia quedaba demasiado lejos. La fecha de la redacción del Pseudo-Hipólito debe ubicarse en tiempos del rey y emperador de Italia Luis II (†875). El saqueo musulmán de Roma en 846 obligó al Emperador Lotario I (†855) —junto a su hijo Luis (en el trono italiano desde el 840)— a emprender una política agresiva contra los musulmanes del sur de Italia. Esa campaña, comandada por Luis, fue el primer intento carolingio para ejercer derechos soberanos sobre el ducado lombardo de Benevento, de donde los árabes fueron expulsados en 847. A lo largo de 867, los árabes perdieron las fortalezas de Matera, Venosa, Canosa y Oria y, en 871, fue conquistada Bari. El nuevo lugar en la política internacional que Luis II veía para sí se manifiesta en la carta que dirige al emperador bizantino Basilio I después de la conquista de Bari. En ella, Luis II se llama a sí mismo *Imperator Augustus Romanorum* y a Basilio lo llama *Imperator Novae Romae*. Para los griegos, quienes conservaban el título imperial con especial celo, ésta era una afrenta que no podían tolerar y que incluso el mismo Carlomagno había evitado perpetrar. Pero más allá de la impresión que Luis II causara en la corte bizantina, su figura se acrecentaba ante los mismos cristianos griegos que veían en él (sobre todo después de 866) al único que estaba dispuesto a llevar con posibilidades la guerra contra los musulmanes. Dentro de ese contexto —considera Alexander—, se debe ubicar el texto de nuestro anónimo siciliano quien rompe con toda una tradición al proclamar, en una *Visión de Daniel*, que la liberación (en este caso, de Sicilia) llegará gracias a un emperador franco y no a uno griego. Frente a la incapacidad bizantina para proteger la isla de los avances árabes en tiempos de Miguel III (842-867) y los primeros años de Basilio I, Luis II aparece como un monarca capaz de defender a los cristianos sicilianos. La redacción del texto sería del mismo año de 871, el de la conquista de Bari y previo al encarcelamiento de Luis II por parte de los duques de Benvento. Esta percepción siciliana de Luis II como un libertador político asimilable al Ultimo Emperador escatológico es lo que quisiera relativizar[18].

Si bien es aceptable la datación del texto del Pseudo-Hipólito en tiempos de Luis II, no creo que la única posibilidad sea relacionarlo con las esperanzas escatológicas de los griegos de Sicilia sino que, tal vez,

---

[18] Para la exposición de P. Alexander, *The Byzantine...*, pp. 109 y ss.

pueda entenderse como una obra de propaganda ideológica en favor de Luis y parte de una campaña que, en su momento, incluyó textos como la carta a Basilio I.

Para Bizancio, el año 843 marca el inicio de una gran renovación, el amanecer de una nueva época (*Anbruch des neuen Zeitalters* la llamó Ostrogorsky). Ha terminado la crisis iconoclasta y el imperio entra en una era de resurgimiento cultural y militar con el renacimiento de las artes y las letras y la expansión hacia el este y en los Balcanes, facilitado por la decadencia del califato abásida. En el 843 —en tiempos de Miguel III—, comienza la cooperación militar entre Bizancio y Occidente establecida por la embajada del patricio Teodosio Vavoutzikos en 842 para colaborar en Italia meridional[19]. Si la política, en la península, del último emperador de la dinastía de Amorion tuvo resultados diversos y un escaso apoyo papal (enemistados por la cuestión búlgara y por la figura de Focio), del todo distinta es la situación bajo Basilio I, su sucesor e iniciador de la dinastía macedónica. La política exterior de Basilio intentará recuperar el poderío bizantino en el mar, reestructurando la flota (temática e imperial) aunque esto no haya podido evitar el fin de la talasocracia bizantina en lo que fue el gran siglo de la marinería árabe en el Mediterráneo. Pero, sin duda, las manifestaciones bizantinas de fuerza en el Egeo y en el Adriático fueron muy significativas. Igualmente, la importancia de Italia para Basilio I es evidente. Llega a la paz con la Iglesia de Roma desterrando a Focio y restableciendo a Ignacio en la sede patriarcal. Para recuperar los territorios que habían caído en manos de los árabes, reconoce el título imperial de Luis e intenta restablecer la coalición entre los dos imperios para lograr la restauración bizantina en la península. Para ello, concertan el matrimonio de su hijo con Ermengarda, hija de Luis. El emperador occidental solicita, incluso, la ayuda de Basilio en el 867 para poner sitio a la ciudad de Bari, en manos de los sarracenos. Los *Annali Bertiniani* informan que en el otoño de 869, una flota de cuatrocientos navíos al mando del patricio Nicetas, llamado Ooryfas, fue enviada a Bari para el sitio de la ciudad. La misma flota habría de transportar a la novia hacia Constantinopla. El retiro de las tropas francas del sitio de Bari determinó el aplazamiento del mismo, la

---

[19] Para las embajadas bizantinas ver, E. C. Lounghis, *Les Ambassades byzantines en Occident, depuis de la fondation des états barbares jusqu'aux Croissades (407-1096)*, Atenas, 1980. Para las relaciones Bizancio-Occidente ver W. Ohnsorge, "Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert ", en *Abendland und Byzanz*, Darmstadt, 1963, pp. 1-49 (orig. en *Saeculum* v, Heft 2/1954, pp. 194 y ss.). Para los esfuerzos marítimos de la dinastía macedónica H. Ahrweiler, *Bizance et la Mer*, París, PUF, 1966, pp. 93 y ss.

suspensión de la boda y el retorno de la flota[20]. Este es un hecho que no aparece en el análisis de Alexander. ¿Es posible que un griego de Sicilia o de la Italia meridional pensara, en tiempos de Basilio I, que el imperio bizantino no tenía posibilidades de reconquistar las posiciones perdidas en el sur de Italia? Por otra parte, las campañas de Ludovico, si bien manifestaban su interés por el sur de la península no habían sido especialmente exitosas hasta ese momento, algo que tampoco menciona Alexander. Parte del ejército de Ludovico fue destruido por la peste y otra parte —que no había previsto una campaña tan prolongada— retornó a Francia. Es por eso que necesita la ayuda griega[21]. Considero poco probable que las campañas de Luis en el sur de Italia fueran consideradas lo suficientemente exitosas como para hacer de él una figura libertadora de corte escatológico.

La demostración de fuerza que hizo la flota bizantina frente a Bari en 869 había manifestado que el emperador oriental no había perdido su interés en la Italia meridional. Pero en 869 y frente a Bari también se demostró otra cosa: la retirada de las fuerzas de Luis y el consiguiente aplazamiento del sitio señalaban el nulo interés del emperador franco por compartir con Bizancio la gloria de la conquista de la ciudad. La importancia de este hecho se verá en 871, después de que las fuerzas de

---

[20] Hincmari, *Annales Bertiniani* en 869 (MGH, SS. R. G. ad usum schol., Hanover, 1873, pp. 105-106): "Interea Basilius, quem Michahel Grecorum imperator sibi in consortem imperii assaverat, eundem Michahelem dolo interfecit et imperium sibi asscivit. Qui patricium suum ad Barram cum 400 navibus miserat, ut et Hludowico contra Sarracenos ferret suffragium et filiam ipsuis Hludowico a se desponsatam de eodem Hludowico suspiceret et illi in coniugio sibi copulandam duceret. Sed quadam occasione interveniente, displicuit Hludowico dare filiam suam patricio. Unde idem patricius molestus Corinthum rediit, et revertente Hludowico ab obsidione Sarracenorum de partibus Beneventanis, idem Sarraceni de Barra egredientes et hostem Hludowici post tergum sequentes..." También lo menciona Constantino Porfirogénito en el *De Administrando Imperio* 29: " Ο δε βασιλευς σπλαγχνισθεις απεστειλεν τόν πατρικιον Νικήτα, δρουγγάριον τοὐ πλωίμου, ού το επικλην Ωορυφας, μετά χελανδιων εκατόν", ed. Moravcsik, CFHB 1, cap. 29, pp. 96-98. La *Vita Basili*, 52 enmarca la reconquista del poder en el Adriático dentro de un marco mayor que el *De Adm. Imp.* De 100 navíos enviados a Dalmacia por Basilio I también habla *Teoph. Cont.*, CSHB, p. 79. La cifra de 400 navíos es más que significativa (aun lo es la de 100 que trae el Porfirogénito). En el 828, el emperador Miguel II intentó recuperar Creta y envió a Crategus, el estratego del tema de los Cybirreotas, con toda su flota de... ¡70 navíos! La importancia de Italia meridional para los emperadores macedonios es señalada en repetidas ocasiones por las fuentes griegas: véase Theoph. Cont., p. 288 (ed. CSHB) y Skylitzés, p. 145 (ed. Thurn, CFHB).

[21] Véase V. von Falkenhausen, "I longobardi meridionale", en A. Guillou et alii, *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Turín, UTET, 1983, pp. 251-364 [mención en pp. 269-270].

Luis conquisten la ciudad sin ayuda bizantina. Entonces, Luis intentará capitalizar la conquista de Bari en favor de sus intereses en el sur de Italia. Los primeros meses del 871 serán de una febril actividad para los propagandistas del emperador franco. En el verano de ese mismo año, Luis fue traicionado por los príncipes longobardos. El príncipe Adelchi lo toma prisionero con la ayuda del depuesto emir Sawdân de Bari. Sólo lo liberarán —bajo juramento de no vengarse por tal traición— cuarenta días después, ante la inminencia de otro ataque árabe que devastó las provincias meridionales de Italia: Nápoles, Capua, Benevento y Salerno fueron sitiadas y —aunque no pudieron reconquistar Bari— la Puglia fue sometida a saqueo por los árabes. Ludovico retornará al norte y morirá cerca de Brescia en 875.

Pero los meses iniciales del 871 serán fundamentales, como ya hemos dicho. Poco después de la conquista de Bari, enviará Luis su famosa carta, escrita por Anastasio Bibliotecario y dirigida al emperador bizantino, contenida en el *Chronicon Salernitanum*. En ella, Luis se llama a sí mismo *Imperator Augustus Romanorum*, se dirige a Basilio como *Imperator Novae Romae*, trata de justificar el uso del título imperial y niega la importancia de previas colaboraciones bizantinas (como la del 869), afirmando que la conquista de Bari se debe solamente a las fuerzas francas. Señala también su intención de derrotar a los árabes de Tarento y de Calabria y, finalmente, de liberar Sicilia[22]. Dentro de este marco de propaganda franca debemos ubicar la redacción del Pseudo-Hipólito. En esas fechas —o bien en otras muy cercanas— se redactan textos muy similares como es el *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, un documento de controvertida datación (fines del siglo IX - principios del siglo X), que comenta la política de Luis II en Italia meridional con las

---

[22] *Chronicon Salernitanum* (ed. G. H. Pertz), MGH, Scriptores III, Hanover, 1838, pp. 467-561. Cito según la edición de W. Henze en la MGH, *Epistolae Karolini Aevi V*, Berlín, 1928, pp. 385-394: "Lodoguicus divina ordinante providentia imperator augustus Romanorum dilectissimo spiritualique fratri nostro Basilio gloriosissimo et piisimo atque imperatori novae Romae... His igitur super hoc ita praelibatis abstupescimus in his, quae tua prosequitur, dicens suis, id est Graecis, barim ex parte sua debellantibus et elidere decertantibus nostros vel solum intuitos vel prandis dissolutos nullum auxilium praestitisse hac ideo ciitatem ipsam capi minime potuisse... Nos enim Calabria Deo auctore purgata Siciliam pristinae disponimus secundum commune placitum restituere libertati...". Véase U. Westerbergh, *Chronicon Salernitanum: A Critical edition with Studies on Literary and Historical Sources and on Laguage*, Estocolmo, 1956. Véase también, para un análisis de la carta, F. Dölger, "Europas Gestaltung im Spiegel der frankisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des 9. Jahrhunderts", en *Byzanz und das Europeische Staatenwelt*, Ettal, 1953.

líneas de un programa político bien definido[23]. En su lucha por la hegemonía ideológica sobre Bizancio, Luis II aprovecha el efecto de la conquista de Bari (para la que previamente había solicitado y luego rechazado ayuda bizantina) para dirigirse al emperador griego en términos desafiantes. El vehículo de ese desafío fue la mencionada carta que redactó Anastasio Bibliotecario. En ella —como posteriormente en el *Libellus de imperatoria potestate*—, la conquista de Calabria y de Sicilia es parte de un programa bien definido que no incluye a Bizancio. El texto del Pseudo-Hipólito estaría dirigido a los cristianos griegos del sur de Italia y, especialmente, de Sicilia. En el texto se establece, bajo los tópicos comunes a la apocalíptica bizantina escrita en Sicilia (*Visiones de Daniel*), la aparición de un emperador franco como el vencedor escatológico de los ismaelitas. Luis II sería ese emperador, pese a lo que mostraban las poco exitosas campañas de fines de la década del 860. ¿Había, entre los sicilianos exiliados, redactores y público para un texto que tan abiertamente se oponía a la tradición exegética y a los intereses de Bizancio en una época —la de Basilio I— en que el interés del imperio por Italia era evidente? Creo que sí y la respuesta se puede encontrar en un hecho que Alexander no trata: la larga tradición secesionista de Sicilia. Toda la Italia bizantina, confinada entre el Occidente latino y el mundo musulmán y alejada del centro del imperio, seguirá su propia evolución que culminará en la desbizantinización de la población. Esto se manifestará en el terreno político — testimonio de ello es la emancipación de Venecia y de los príncipes lombardos—, intelectual, lingüístico y religioso. Sicilia ocupará un lugar central en esta tradición separatista[24]. Hubo revueltas importantes: la de 668 (que causó la muerte de Constancio II), la de Olympios en 652, la de Basilio en 718, la de Elpidio bajo Irene y, finalmente, la de Eufemio en 827, causa y prolegómeno de la invasión árabe. Ese espíritu separatista, sin duda perduraba en tiempos de Luis II[25], no sólo en Sicilia sino también en el sur de Italia. En relación con

---

[23] Fue editado por G. Zucchetti en *Fonti per la Storia d'Italia*, 55, Roma, 1920, pp. 191-210. Ver P. Lamma, "Il problema dei due imperi e dell'Italia meridionale nel giudizio delle fonti letterarie dei secoli IX e X", en *Atti del 3° Congresso Internazionale di Studi sull'alto Medioevo*, Spoleto, 1959, pp. 155-252.

[24] Ver F. Gabotto, *Eufemio e il movimiento separatista nell'Italia bizantina*, Turín, 1890; A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. I, pp. 67 y ss.; A. Guillou, "Régionalisme et indépendence dans l'Empire byzantin au VIIe. siècle. L'example de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie", *Studi Storici*, 75-76, 1969.

[25] Para las últimas revueltas sicilianas y su importancia frente a la conquista árabe, ver W. Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*, Standford University Press, 1988, pp. 259 y ss.

esta última idea hay un dato que considero importante señalar y es que —en el relato eslavo de la invasión de Sicilia— se menciona como posible inicio de las revueltas en la isla el envío —por parte del emperador Miguel II— de una serie de emisarios (no sólo a la isla sino también a todas las provincias occidentales) para buscar fondos y hombres con los cuales hacer frente a la revuelta de Tomás el eslavo en el Asia Menor que amenazaba su permanencia en el trono[26]. Creo que de esa tradición secesionista surgieron los posibles redactores y el público de un texto que apoyaba los intereses del emperador franco contra los de Constantinopla. Considero que concebir al texto del Pseudo-Hipólito como una obra propagandística en favor del imperio franco explica fácilmente su rápida (o inmediata) traducción al latín y su pronta circulación en la Galia y, posteriormente, en Germania.

No sólo la victoria sobre los "ismaelitas" sino también las ideas de Luis II anunciadas en la carta a Basilio constituyen la base de la profecía del Pseudo-Hipólito (redactada hacia el 871) que es citada por Adso *"Unus ex regibus Francorum Romanum imperium ex integro tenebit"*. Esta idea, o su formulación griega "εἰς (ἐκ) τῶν Βασιλέων τῶν Φράγγων", no expresa un título sino que describe en términos apocalípticos una situación política que no era improbable que pudiera ser interpretada por Liutprando en 968 como referida a Otón I (en un momento en que las circunstancias políticas eran muy semejantes: ayuda mutua para conquistar Bari de manos de los árabes, intento de sellar una alianza por la vía matrimonial, detener los intereses de Nicéforo en Italia). Sólo él logrará la unificación territorial de que habla el texto, sobre todo después de que el sucesor de Luis II a la corona imperial, Carlos el Calvo, fuera derrotado en la batalla de Andernach.

La relación de Liutprando con la obra del Pseudo-Hipólito nos obliga a una última aclaración. Liutprando discute esta obra con eruditos grie-

---

[26] Véanse los comentarios y la traducción inglesa del texto eslavo en Paul Alexander, *The Byzantine...*, pp. 62-72. Ver bibliografía en nota 46. Hace años que François Masai llamó la atención sobre los impuestos que Gregorio II se negó a pagar a Bizancio sobre las propiedades de la Iglesia romana y cómo ese hecho culminaría en la conquista franca de Italia y en la creación de los estados pontificios. Véase F. Masai, "La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe", *Byzantion*, XXXIII, 1, 1963, pp. 191-221. En general, toda la presión bizantina (en hombres y en dinero) sobre las provincias occidentales para solucionar problemas en los importantes territorios del Asia Menor tendrá como resultado la paulatina pérdida de control sobre la Italia central y después sobre el sur de la península y Sicilia. El texto más importante sobre la revuelta de Tomás el eslavo sigue siendo el de Paul Lemerle, "Thomas le Slave", *TM*, I, 1965, pp. 254-297.

gos acostumbrados a este tipo de textos. Es extraño que un texto que señalaba una cesura tan profunda con toda la tradición bizantina y que manifestaba una visión tan desfavorable sobre las posibilidades de una victoria griega sobre los árabes fuera mostrado a un embajador occidental. Sobre todo, cuando los motivos de su embajada eran tranquilizar las suspicacias de los bizantinos acerca de las intenciones de Otón I en el sur de la península. Alexander retoma lo que ya había señalado M. Lintzel: Liutprando establece (o restablece) contactos con una facción legitimista opuesta a la política de Nicéforo Focas. De hecho, mientras Liutprando estaba en la corte constantinopolitana, Nicéforo envió una flota al sur de Italia, circunstancia que reavivó el enfrentamiento entre germanos y bizantinos[27]. Muy pronto, en 969, la oposición llevará al trono a Juan Tzimiscés quien favoreció una alianza con Otón I. Esta alianza opositora estaría en disidencia con otro aspecto de la política de Nicéforo Focas contra los germanos: su alianza con los musulmanes del norte de África. Este hecho explicaría la interpretación griega que menciona Liutprando de la profecía del "león y del cachorro" que destruyen el onagro, esto es, el rey sarraceno del norte de África. Hace tiempo que G. Arnaldi se levantó contra esta interpretación conspirativa y plena de misterio de las reuniones de Liutprando con opositores a Nicéforo Focas, resaltando en cambio que, en esas reuniones, Liutprando habría tenido como interlocutores a diversos mercaderes latinos que vivían en Constantinopla[28]. Si bien la interpretación de Arnaldi concuerda con muchos aspectos de la embajada de Liutprando —entre los que están incluidos, sin duda, los contactos con mercaderes latinos como aquellos que habrían de traerlo de regreso— no explica las habilidades exegéticas que requirió la discusión del texto del Pseudo-Hipólito. Por su parte, la interpretación de Lintzel tiene como mayor problema el hecho de que la exégesis del Pseudo-Hipólito es contraria a los intereses bizantinos en general y no solamente a los de Nicéforo Focas[29]. Creo que el problema sigue abierto más allá de la evidente sugestión de esta hipótesis.

---

[27] M. Lintzel, *op. cit.*, pp. 377-379.

[28] Sin duda esto lo dice Arnaldi para reforzar toda su interpretación (casi monista) de Liutprando como mercader, *op. cit.*, p. 516.

[29] Un hecho difícil de medir es la posibilidad concreta que tuvo un hombre tan vigilado como Liutprando para entrevistarse con facciones opositoras. De la misma opinión de Lintzel es K. Leyser, "The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships", en *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, 1973, p. 47.

Conclusiones

El texto principal de los dos que Liutprando dice haber visto y comentado en Constantinopla era un apocalipsis bizantino del tipo conocido como *Visiones de Daniel*, de un autor anónimo (como es común en esta clase de literatura) que ha sido llamado Pseudo-Hipólito y que, como muchas otras *Visiones*, fue redactado en un ambiente siciliano o italiano del sur. Dicho texto introduce una modificación capital en uno de los temas más característicos de la tradición apocalíptica bizantina: la leyenda del Ultimo Emperador (que, con variantes, se remonta a los días de la redacción de la Sibila Tiburtina y al texto original del Pseudo-Metodio). Por primera vez, este Ultimo Emperador escatológico no será griego sino un rey de los francos. El texto original pareciera haber sido escrito —para nosotros— en una época y en un medio del que salieron muchas obras de propaganda franca (como la carta a Basilio I de la que se hace eco el *Chronicon Salernitanum*): el sur del Italia en tiempos de la toma de Bari por Luis II. Su redactor y su posible público serían aquellos griegos de la Italia meridional y sicilianos con una evidente intención separatista que manifestaban desde el siglo VI y, sobre todo, durante las primeras décadas de ese mismo siglo IX. Calabria y Sicilia eran la meta de los afanes de conquista de Luis II. En este último sentido hemos querido presentar algunas interpretaciones alternativas a las sostenidas por Paul Alexander, el primero en abarcar los diversos aspectos de este problema.

Para nosotros, el carácter propagandístico que le otorgamos al texto griego del Pseudo-Hipólito hizo que fuera prontamente traducido al latín y se transformara en la fuente inmediata de la carta-tratado de Adso de Montier-en-Der. Esta carta fue muy importante para la propaganda otónida y también para gran parte de la escatología occidental posterior.

Creemos que quedan abiertos los problemas de la circulación en Bizancio (restringida o no) de este texto tan desfavorable para los intereses griegos y de la identidad de aquellos que lo comentaron con Liutprando en el verano del 968, así como también las circunstancias en que ello ocurrió[30].

---

[30] Más allá de lo sugerente de la tesis de Lintzel (y de las reformulaciones de Leyser) no me atrevería a expedirme sobre si se trataba de secretas reuniones conspirativas o de simples lances exegéticos con intelectuales griegos que discutieron con Liutprando una serie de textos apocalípticos de los que nuestro buen obispo-comerciante-embajador rescata, en su glosa, aquéllos que le permiten una mejor interpretación propagandística.

ENTREVISTA

Peter Burke
Universidad de Cambridge
(**Gran Bretaña**)
(*Por Claudia Möller*)

El historiador inglés Peter Burke es profesor de historia cultural en la Universidad de Cambridge y miembro del Emmanuel College. Ha publicado numerosos libros y artículos traducidos en más de veinte lenguas, entre ellos *La cultura popular* (1978), *La revolución historiográfica francesa* (1990), *Formas de hacer historia* (1991), *Hablar y Callar* (1996). Esta entrevista fue concedida a Claudia Möller en ocasión de su primera visita a la Argentina en diciembre de 1996, invitado por el Programa de Maestría en Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

—Frecuentemente se dice que, para entrar en el mundo de un autor, es importante "ponerse las ropas" del tiempo. Si recordamos, en clave etnohistórica, aquel trabajo sobre Egohistoire, *¿cómo ha sido su formación intelectual: quiénes han sido sus maestros, cuándo y dónde ha estudiado?*

—La historia externa será muy simple de contar, tal vez la historia interna menos. Estudié en Oxford a fines de los años '50 con un profesor muy joven; era el primer año de enseñanza de ese profesor cuyo nombre es Keith Thomas. El había sido discípulo de Christopher Hill por lo que

insistía en "mirar todo con ojo social". Luego, como estudiante de posgraduación, mi profesor fue Trevor Roper, mucho más conservador tanto metodológica como políticamente y que nunca mostró demasiado interés por mi investigación aunque siempre hablaba muy bien de *su* investigación. El daba clases en un estilo "conferencista" luego preguntaba si había alguna dificultad y él mismo autorrespondía que seguramente no, acto seguido se despedía hasta el próximo mes.

Fue muy importante para mí cambiar de colegio, mi primer colegio había sido el tradicional St. John's College de Oxford, el segundo fue el nuevo St. Antony's College y su importancia residía en que la mayoría de sus integrantes eran extranjeros: cincuenta estudiantes de posgraduación y quizás solamente cuatro o cinco ingleses. Aquí, mi gran amigo fue un ecuatoriano recientemente llegado de París, Juan Maiguashca (hoy profesor de Historia económica de América Latina en Toronto), discípulo de Chaunu, él fue quien me introdujo al mundo de los *Annales*. Claro que yo ya había leído los libros de Braudel como estudiante pero es muy diferente encontrarse con una persona de ese mundo. Podría decirse que ingreso al mundo de los *Annales* de la mano de un discípulo latinoamericano de Chaunu.

—¿Quiénes fueron sus "compañeros" a lo largo del camino de construcción de su oficio de historiador?

—Tuve una experiencia muy importante para mí antes de ir a la Universidad. En aquella época, en Inglaterra, existía el servicio militar obligatorio y en mi colegio se estilaba realizarlo antes de comenzar los cursos. Así es que, con dieciocho años, fui a Singapur por diecisiete meses a un regimiento local. Allí había malayos, hindúes, chinos... ¿cultura híbrida, no?

—Entonces, ¿fue allí donde comenzó su interés por conocer las distintas lenguas?

—Ciertamente, también mi interés por los diversos estilos de vida, por las distintas mentalidades...

—Ud. mencionaba al inicio de la entrevista que, en 1962, era estudiante. ¿Cómo vivió el mayo francés?

—En aquella época, yo era profesor en Sussex. Esta universidad tuvo, a comienzos de los años sesenta, la reputación de "universidad de izquierda" más por sus profesores que por sus estudiantes. Por eso, no tuvimos movimientos dentro de la Universidad como sí los hubo en otras universidades inglesas. En Sussex todo era permitido, nada era subversivo.

Claro que era muy interesante seguir los acontecimientos en Francia pero, en aquella época, Cohn-Bendit declaraba "no confíes en ninguno de más de treinta años" y yo tenía treinta años, por lo tanto era difícil identificarse completamente con el movimiento. Era el principio de una distancia cultural con los estudiantes ya que comencé a ser profesor a los 25 años y, por lo mismo, los estudiantes me parecían más amigos que alumnos. Luego del '68 aparece "otra" generación.

—Retomemos la cuestión de la construcción del oficio de historiador. Habíamos quedado en su formación en St. John's College, en St. Antony's College, su experiencia extraeuropea en clave "militar", Sussex...

—Mi experiencia más importante —luego de la de Oxford— fue en mi nueva Universidad de Sussex, con ideologías de interdisciplinariedad. Allí trabajaba con sociólogos, con especialistas en literatura... Luego, en los años '60, con el "History workshop" tuve los primeros contactos con historiadores sociales de izquierda como Raphael Samuel. En 1967 voy a Princeton, un lugar maravilloso para hacer investigación, invitado por Lawrence Stone. Casi todos tenían veinte años más que yo. Allí hablé con Panofsky pero él no quería oír hablar de la historia social del arte, sólo le interesaba la iconografía. En aquella época, el Instituto de Estudios Avanzados lo integraban solamente matemáticos, físicos, historiadores del arte y especialistas en el mundo clásico pero también estaba Félix Gilbert estudiando el Renacimiento. Después de Princeton y de Sussex, en 1979 fui a la Universidad de Cambridge. Aquí había una gran ventaja: lugar lindo, más tiempo libre y una buena biblioteca pero, lo más importante intelectualmente, fue cambiar de un ambiente donde todos pensábamos más o menos igual a otro mucho más crítico donde era necesario defender todo nuevo abordaje. Por ejemplo, cuando intenté organizar un curso de antropología histórica con mi colega Bob Scribner, fue preciso esperar tres años. El Comité no lo aprobaba, siempre decían que era preciso hacer unas pequeñas modificaciones; todo comenzó a quedar claro cuando nos propusieron que el curso podía dictarse si quitábamos la teoría, detrás había miedo a la novedad y a introducir temas interdisciplinarios y teóricos. Creo que esto describe mi divertido itinerario de Oxford a Cambridge, vía Sussex.

—A la manera en que aborda la revolución historiográfica de los Annales, *¿podría darnos una imagen de la historiografía inglesa?*

—Hoy la situación es más fluida. Cuando comencé a enseñar, la mayoría de los historiadores ingleses eran historiadores políticos, estamos hablando de los años sesenta. Luego, hubo un traslado hacia la historia

social de la mano de un grupo de historiadores marxistas, el grupo *Past and Present*, pero había mucha desconfianza hacia la historia de las ideas, hacia historia de la cultura, es decir, hacia una historia con conexiones teóricas. Claro que estaba el Instituto Warburg en Londres pero había quedado aislado, una isla germánica y cultural en un mar de empirismo inglés. Para muchos de mis colegas, la historia cultural no tenía sustancia, ya que era y es muy importante —como dicen los ingleses— "tener los pies en la tierra". En los años '60, se evidencia un cambio, al menos en el área de la sociología y en otras disciplinas. Existe un mayor interés por las ideas continentales, las traducciones de Foucault, por ejemplo. Pero fue recién en el '72 cuando *El Mediterráneo* de Braudel fue traducido al inglés por iniciativa más norteamericana que inglesa —esto hoy parece increíble—. En nuestros días, la situación es más interesante y más complicada: de un lado, una nueva generación que lee a Braudel sin esa hostilidad para con *Annales* que mostró, por ejemplo, Geoffrey Elton; de otro lado, un movimiento global de reacción contra la historia social, la vuelta a la narrativa, a la historia política, esto implica hablar de una situación actual un poco confusa....

—En este marco ¿dónde ubicaríamos a Eric Hobsbawm y a E. P. Thompson?, ¿qué opinan ellos de esta manera de hacer historia?
—No hay unanimidad, claro que ahora casi todo el mundo respeta a Hobsbawm como un hombre de casi ochenta años que produce historia con gran penetración y estilo irónico... Pero, a pesar de eso, muchos historiadores ingleses piensan que Hobsbawm y Thompson son dogmáticos y rígidos. Esto es muy irónico porque ellos se definieron en oposición a un marxismo rígido.

—Luego de haber echado una mirada sobre la historiografía inglesa actual y siendo Ud. uno de sus representantes, ¿podría decirnos cómo debe ser aprehendida su obra? Es decir, si existe una clave para su lectura, teniendo en cuenta, valga la comparación, que a Platón se lo puede leer como en pequeñas cajas chinas, que a Maquiavelo se lo debe leer en zig—zag... ¿Peter Burke debe ser leído cronológicamente? ¿Se debe agrupar su producción por temas? Hoy, en este mundo cambiante, ¿Ud. ha modificado lo que proponía en sus primeras obras?
—Para mí es tan importante la visión por dentro cuanto la visión por fuera de mi obra, tal vez alguien desde fuera tenga, más que yo mismo, la llave para leerme. Pero, considerando mi obra, es la clave cronológica la que me parece más fácil para poder comprenderla. Todo proyecto, en un cierto sentido, es una respuesta a los puntos débiles del proyecto

anterior. ¿Por qué hacer la historia del Renacimiento italiano? Porque no quería hacer historia política, porque en aquella época todos hacían historia política. Tampoco quería hacer una pura historia interna del Renacimiento sino una historia social; era la época de Raymond Williams. En 1958, Williams había publicado *Cultura y Sociedad*, entonces yo escogí el título *Cultura y Sociedad en el Renacimiento*. Era un tipo de homenaje para R. Williams. Para escribir un libro general sobre el Renacimiento italiano, no era posible ni necesario ir a los archivos, porque muchas fuentes primarias ya estaban impresas. Entonces, en reacción contra eso, quise hacer trabajo de archivo. Por eso escogí *Venecia y Amsterdam*. Empecé con Venecia (es decir, Italia), intentando hacer una historia comparativa y, pensando en el modelo Marc Bloch, me interrogué: ¿qué ciudad puede yuxtaponerse a Venecia en el siglo XVII? Amsterdam parecía obvio. Este era otro trabajo de *élites* pero no solamente de historia cultural; era historia total de un grupo estrecho. Finalmente, al redactar un libro sobre la historia social de la cultura alta, descubrí la ausencia de la cultura popular y escribí la *Cultura popular*. ¿Qué hacer después de la *Cultura popular*? Estudiar con más precisión la circularidad entre cultura alta y cultura baja. Por eso escribí *Ensayos de historia antropológica o antropología histórica*, no traducidos al español aunque sí en otros idiomas. Pero a mi historia cultural le siguen faltando elementos políticos. Así, decidí escribir sobre Luis XIV, no una biografía sino un estudio sobre la construcción de su imagen pública —*La fabricación de Luis XIV*—. Luego, siguiendo siempre con Italia, ¿qué hacer? He vuelto al Renacimiento con una visión más global: será la segunda vez que escriba sobre la Europa total. Una vez la cultura popular, otra vez el Renacimiento: en un cierto sentido, será un círculo.

—¿Cómo surgió su interés por estudiar y adscribir a la historia cultural y, en este marco, a qué se debe el interrrogante que titula su seminario de la maestría en historia "¿Hacia una nueva historia de la cultura?". ¿Es que, al igual que con la historia política, podríamos —parafraseando a F. Guerra— hablar de un renacer de la historia cultural?

—¿Por qué historia cultural? En primer lugar, porque pensé hacer carrera como pintor o como curador en los museos, siempre sentí una gran atracción por la cultura visual. Como académico, como historiador, pensé al menos en hacer historia de las artes y después, como hijo de los años '60, sentí el impulso de no hacer solamente historia de *élites*. En aquel momento, en Inglaterra, surgió un proyecto colectivo muy interesante: *Culture Studies*, una vuelta (sobre todo) de críticos literarios para estudiar la cultura popular contemporánea. Aquí encontramos a

Raymond Williams y luego a Stuart Hall, tal vez la cabeza más teórica de ese grupo. Ahora me siento más distanciado de ese abordaje porque si bien la carrera de *Culture Studies*, en Inglaterra, tuvo mucho éxito y fue imitada en otros lugares —como en Australia y hoy en Italia—, por otro lado el proyecto, hoy por hoy, me parece demasiado estrecho. Son estudios culturales sin historia o sólo historia del siglo XIX y también estudios culturales sin cultura alta. Es decir, se trata de grandes divergencias con el proyecto de Aby Warburg, que no excluyó la cultura popular. En cambio, *Culture Studies* hoy está excluyendo a la cultura alta.

Es importante llamar la atención con respecto a la historia política: aquí tenemos, en primer lugar, la tendencia reaccionaria de hacer la vieja historia y, en segundo lugar, la que postula por qué no aprender algo de la antropología política, escribir historia política de estilo antropológico. Hay un libro de Annie Kriegel sobre una antropología del partido comunista francés, muy interesante porque ella estaba dentro de ese partido y, luego de salir, escribió su antropología. Me gustaría ver una antropología de la cámara de diputados inglesa, porque tiene unos rituales y una historia diplomática de estilo antropológico, las reglas, los rituales... Precisamos integrar la historia política en la nueva historia. Esto es por lo que hago mi trabajo sobre Luis XIV en el estilo de Clifford Geertz cuando escribe sobre Bali.

—Una herencia problemática de la historia cultural reside en la forma de concebir las relaciones entre los poderes sociales y los niveles culturales. ¿Cuál es su posición actual frente al binomio cultura popular—cultura de élites?

—Concuerdo con casi todos los investigadores en pensar que la circularidad entre cultura popular y cultura de *élites* es, casi siempre, muy importante. Pero, a mi ver, es casi imposible analizar esa circularidad sin el binomio cultura popular—cultura alta. Quizás es más útil usar el plural. Tal vez, en casi todas las situaciones históricas, es mejor utilizar culturas populares—culturas altas y no historia de la cultura sino historias de las culturas. Hay regiones del mundo donde la interferencia política con la cultura es o menos importante o menos obvia que en otras partes. En Inglaterra, tenemos la ventaja —o, tal vez, desventaja— que existe menos contacto entre el gobierno y la cultura —alta o popular— lo cual implica: menos subvenciones pero también menos censura. Por eso, mi posición parece muy inocente fuera de mi contexto inglés. Tal vez, nuestra felicidad resida en no tener que pensar, en nuestra isla, en esos problemas.

—En torno al tema del binomio cultura popular—cultura de élite, *le propongo un diálogo imaginario con Roger Chartier...*
—Existen, por lo menos, dos puntos de vista. Podemos escribir la historia cultural empezando con objetos culturales, textos, imágenes, prácticas: ése es el método Chartier. Si seguimos esa pista, es claro que Chartier tiene razón al decir que no podremos asociar ciertas imágenes o textos con ciertos grupos sociales; hay una migración de objetos, de allí que siempre es importante distinguir los usos. Pero hay otro punto de vista que empieza por los grupos sociales, preguntándose sobre la lógica de la apropiación, la lógica que subyace a los usos. Desde mi punto de vista, la estratificación cultural cambia; Chartier tiene razón acerca de la no estratificación social de los objetos culturales pero tendría que tener en cuenta la estratificación de los usos culturales.

—En esta línea de diálogos imaginarios, si Ud. debiera situarse en el contexto historiográfico de los estudios culturales, ¿ de quién se ubicaría más cerca o más lejos? ¿De Darnton, de Ginzburg, de Levi, de Chartier...?
—La pregunta es muy interesante para mí, he aprendido mucho de estas cuatro personas así como de otros. Natalie Zemon Davis merece la atención al igual que Keith Thomas. Resulta difícil ubicarme: formamos un grupo con tantos intereses comunes, con tantos encuentros, tantos diálogos... Tengo muchas cosas en común con todos ellos que son, también, mis amigos. No me siento más cerca de nadie en especial. Tal vez sea más fácil ubicarme para alguien de afuera...

—Ud. ha abordado conceptualizaciones tales como mentalidades, historia de la cultura material, microhistoria —siempre alertando que se trata de conceptos sobre los que no podemos discutir eternamente—. Ud., en el presente, ¿en qué momento de la reflexión se encuentra?
—Como prefacio, me gustaría decir que, para los historiadores ingleses, yo estaría situado muy cerca de la filosofía y, para los historiadores europeos o americanos, yo soy casi empirista. Siempre, mi intención es hallar el equilibrio entre lo concreto y lo abstracto y entre ideas nuevas y tradiciones culturales porque no tengo nada contra los progresos en función de los cuales cada generación tiene que pensar la tradición. Con respecto a la microhistoria, he aprendido mucho de Giovanni Levi pero no puedo compartir enteramente su posición. Desde mi punto de vista, Levi niega la variedad de las microhistorias posibles y yo quiero hallar el equilibrio entre micro y macrohistoria; no me gusta situarme en una isla histórica, las conexiones siempre son importantes. Con respecto a las mentalidades, la situación es muy divertida: en Inglaterra, yo debo defender la

historia de las mentalidades porque casi todo el mundo sospecha de ella. La primera vez que me encontré con la escuela de los *Annales* fue en los Estados Unidos —en la época en que Braudel consiguió su grado honorario—. Yo hablé contra las mentalidades, reflexioné sobre la revolución historiográfica francesa diciendo que la historia francesa de las mentalidades tiene una herencia ambigua, la herencia de Lévy—Bruhl, la herencia del evolucionismo, la idea de mentalidad prelógica. Entonces, podría decirse que yo tenía dos caras: una para los ingleses, otra para los franceses, pero siempre quise hallar un equilibrio. Hoy, ante la posición de Jacques Revel no tan a favor de las mentalidades, tal vez deba defender la historia de las mentalidades en Francia y criticarla en Inglaterra.

—Usted, en su último libro traducido al castellano —Hablar y Callar—, *postula la historia social del lenguaje como un intento de reconocer un terreno que la próxima generación podrá, sin duda, cultivar más intensivamente. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de una historia social del lenguaje?*

—Mi objetivo es integrar el lenguaje en la historia social e integrar el aspecto social en la historia del lenguaje. Mi inspiración fue la sociolingüística o sociología del lenguaje o la etnografía del hablar o la etnografía de la comunicación, porque no pertenezco a ninguna escuela específica y hay varias escuelas entre los lingüistas de hoy. Quería hacer un puente entre lingüistas e historiadores. Claro que puede parecer un poco atrasado hablar, en los años '90, de una historia social del lenguaje como de una historia social del arte pero, en la introducción a ese libro, intenté mostrar que hay una influencia de la sociedad en el lenguaje pero también una influencia del lenguaje en la sociedad —de nuevo intentando establecer un equilibrio entre fuerzas intelectuales opuestas, queriendo realizar un síntesis provisoria, teniendo en cuenta que toda síntesis intelectual es provisoria—. Desgraciadamente, hasta ahora hay muy pocos historiadores en esta línea pero he recibido cartas de historiadores que están trabajando en esa dirección —por ejemplo, en Suiza, haya especialistas que afirman que les resulta muy útil esta aproximación—.

—En relación con lo antedicho, ¿qué diferencia hay entre una historia social del lenguaje y el estudio foucaultiano de las formaciones histórico-discursivas? —si tenemos en cuenta que en función de estudios realizados sobre épocas en las que no podemos auxiliarnos con la historia oral, debemos recurrir a una "oralidad escrita"—.

—Me gustaría dividir la respuesta en dos apartados. El primero tiene

que ver con las fuentes: creo que podemos utilizar fuentes literarias como las novelas, recordando siempre que esos textos no son espejos sino estilizaciones de la lengua hablada. Claro que, en el futuro, con la historia oral —que ya tiene más de treinta años—, un banco de datos no utilizado para la historia del lenguaje también lo podremos utilizar para ese proyecto. La segunda respuesta sobre la relación entre los discursos —tal vez en el sentido más literal, más estrecho del lingüista, discurso en el sentido más metafórico foucaultiano— me lleva a pensar que no es fácil ver una conexión entre ellos aunque debe haberla. Desde mi punto de vista, lo interesante será hacer un abordaje sociolingüístico del discurso del propio Foucault con las preguntas normales para los sociolingüistas: ¿quién habla a quién?, ¿diciendo qué?, ¿con qué registros, medios de comunicación?, ¿con qué intenciones? y, eventualmente, ¿con qué resultados? Ya que, desde mi punto de vista, no solamente se ha de ver el discurso de Foucault como suspendido en el aire. El sabía de lo social, pero no quería hablar de eso, no era falta de conciencia sino de voluntad.

—Si retomamos la cita que encabeza uno de los capítulos de su reciente publicación en castellano —cuando reproduce a Ortega y Gasset diciendo que "el discurso consiste sobre todo en el silencio"— y el objetivo que Ud. persigue de construcción de una historia social del silencio en la Europa moderna temprana, ¿cómo esbozaría la historia de las cambiantes significaciones que tuvo el silencio?

—¿Por qué hacer ese proyecto paradojal? En primer lugar, me atraía descubrir los límites de la investigación histórica. Hoy estamos viendo una gran expansión del territorio del historiador, entonces ¿cuáles son las fronteras? El único medio de saberlo es explorar esos límites. En segundo lugar, la inspiración provenía de la lectura de los artículos de los antropólogos. Hay uno muy interesante de Keith Basso sobre el silencio de los apaches, tribu a la que no le gusta hablar mucho; aquí podríamos preguntarnos: ¿es posible viajar un día para ver a un amigo, llegar y no hablar? ¿Por qué no hablar? Porque el motivo era ver al amigo, no hablar de uno u otro asunto. Entonces, para Basso, era un proyecto el hecho de explicar cómo, para un grupo, el silencio tiene un sentido y, para otro grupo, tiene uno diferente. Así, mi idea era investigar el pasado pensando en esto y teniendo en cuenta, por ejemplo, que en la época del dramaturgo Harold Pinter todos consideraban que, en su teatro, los silencios eran más importantes que las palabras.

—Qué recomendaría Ud. a los investigadores que actualmente se están

formando en un territorio tan complejo como es el de la historia cultural: ¿qué no se debe dejar de leer?, ¿qué centros de estudios se debieran conocer?, ¿qué "pistas" se deben seguir...? ¿Cuál es su exhortación para quienes estamos construyendo el "oficio de historiador"?

—Esta pregunta es también muy difícil. Recuerdo en estos momentos cuando entrevisté a Braudel: mi gran orgullo fue cuando él me dijo "¡Ud. me propone preguntas terribles!". En primer término, puedo decir que se puede empezar en cualquier lugar, eso no tiene importancia. Luego, un consejo muy braudeliano: siempre es muy importante colocar el tema escogido en un contexto o, mejor, en varios contextos, hasta llegar al contexto global. Es muy importante no encerrarse en una investigación; hay que mirar las conexiones entre ese tema, esa aldea y esa persona y las cosas más grandes. Por otra parte, hoy, en la época de la globalización historiográfica, es más difícil recomendar París, Princeton, Bielefeld... Siempre es importante no encerrarse en una lengua, en una mentalidad. Así, para la formación de un buen historiador del siglo XXI será muy importante aprender lenguas, viajar, saber escuchar y entrar en discursos historiográficos de tradiciones muy diversas. En cuanto a las lecturas, no sólo se deben leer los libros más apreciados dentro de la nueva historia —claro que es imposible no leer *El Mediterráneo* de Braudel sino que tampoco hay que dejar de lado a Burkhardt con *La Civilización del Renacimiento* o a Huizinga con *El otoño de la Edad Media* (si tomamos una perspectiva cultural). Ahora bien, en lo concerniente a la historia política, conozco mejor la historiografía de mi país, por lo que creo interesante proponer la lectura de Lewis Namier, que no es inglés sino más inglés que los ingleses e hizo un estudio pionero sobre la estructura política de Inglaterra en el siglo XVIII —gran obra desmitificante donde dice que, detrás de las fachadas de los partidos políticos, existe una realidad mucho más clientelística—.

—Finalmente, ¿podría expresar su opinión acerca de la función-historiador en las puertas del siglo XXI?

—Tal vez valga la pena tomar la posición de historiador de la cultura, diciendo que éste no es el único *rol* importante pero vale la pena destacarlo. El papel de la historia de la cultura es, en una frase, "hacer la traducción cultural". Precisamos cada vez más de la traducción cultural y del entendimiento entre gentes de culturas diversas. En estos momentos de resurgimiento de los nacionalismos —y también porque es una época de cambios tan rápidos—, precisamos más y más de una traducción cultural entre el pasado y el presente. Desde mi punto de vista, éste es el gran papel que nosotros, los historiadores de la cultura, desempeñaremos en el futuro.

NOTAS CRÍTICAS

BARANDA, Nieves e INFANTES, Víctor (eds.), **Narrativa popular de la Edad Media**, Madrid, Akal, 1995 (173 pp.).

Abordan en este volumen los profesores Baranda e Infantes una cuidada edición crítica de tres cortas piezas narrativas que conocieron en el Medievo una gran difusión –sustentada inicialmente en la tradición oral– y cuya forma definitiva en las letras castellanas fue fijada con sus primeras ediciones impresas a comienzos del siglo XVI. Los tres textos, de insoslayables resabios populares, cuentan con un origen extrapeninsular y una larga trayectoria en el panorama de las literaturas europeas. Tradicionalmente relacionados con el género de caballerías por su común pertenencia a la ficción, dotados con los convencionalismos de la idealización prototípica de los héroes protagonistas o la irrupción de motivos folklóricos y mágicos, se diferencian de aquél por la brevedad de su extensión y el anonimato, rasgos éstos reveladores de una trayectoria de oralidad y difusión popular. La presente edición sigue los textos de las versiones castellanas en sus primeras impresiones.

La doncella Teodor es un relato de origen oriental que se incorporó con gran fortuna a la tradición ibérica a mediados del siglo XIII. El tema parte del cuento "Historia de la esclava Tawaddud", de las *Mil y una noches*. Como tal, sus raíces se remontan a la tradición de las literaturas persa e hindú, que conforman el núcleo principal de la famosa recopilación árabe. Posteriores influencias colaterales fueron modelando el cuento a lo largo de su proceso de cristianización e incorporación a la corriente del folklore occidental. Asimilable al género sapiencial, su estructura dialogada en la forma lúdica de un intercambio dialéctico de preguntas y respuestas acerca de contenidos didácticos y moralizantes apunta a una difusión eminentemente oral. De su éxito popular en las letras hispanas son testigos los cinco manuscritos de época medieval conservados, las trece ediciones del siglo XVI e incluso la comedia que, con dicho título, compu-

so el mismo Lope de Vega. El texto aquí presentado contempla en el aparato crítico las variantes de otras ediciones, que se centran fundamentalmente en los contenidos didácticos de las disputas escolásticas que la cautiva Teodor mantiene con los tres sabios de la corte del rey Miramamolín Almançor.

Flores y Blancaflor es la versión castellana de un verdadero *best-seller* europeo del siglo XII, un relato que aparece por vez primera en francés y pronto recibe una dilatada difusión a través de abundantes versiones en cada una de las grandes lenguas nacionales europeas. Su origen es todavía hoy materia de encendida controversia entre los estudiosos. La riqueza del peregrinaje de dos amantes, que pasan por múltiples peripecias y trabajos antes de consumar su unión, permite hallar en su seno tanto elementos de un fondo legendario popular del folklore occidental, como rasgos orientalizantes. Ello ha conducido a diferentes caracterizaciones de su origen en la literatura árabe por medio de una transmisión hispana, en la novela bizantina o, incluso, en la tradición germánica. En todo caso, permanece como el elemento más significativo de esta obra su éxito rotundo y la influencia posterior que tuvo en la literatura italiana, de la que da idea la versión que, sobre la misma historia, escribió Boccaccio en su *Filocolo*.

Paris y Viana es una composición tardía, sin mención alguna anterior al siglo XV, de posible origen provenzal, francés o catalán. Su enorme difusión europea se patentiza en gran copia de ediciones impresas durante el siglo XVI, de entre las cuales destacan las veinte ediciones francesas y las más de treinta italianas conocidas. Interesantes versiones fueron publicadas asimismo en las lenguas inglesa, flamenca, latina, sueca, griega, rusa y armenia. El relato –de tradición cortés y caballeresca a la vez que influido de bizantinismo en su episodio oriental– narra las vicisitudes de los amantes hasta lograr su definitiva unión. En ello, muchos han querido ver un carácter de alegoría política de la unión, en la personificación de sus capitales, del Delfinado a la corona de Francia en 1349. Los profesores Baranda e Infantes optan por rechazar dicha hipótesis como simplificadora, atribuyendo al original un carácter meramente novelesco. La edición sigue la versión castellana impresa en Burgos en 1524, seguramente dependiente de la anterior traducción catalana incunable de 1495, que es a su vez deudora de una edición italiana ligeramente anterior. La Real Academia de la Historia custodia hoy un interesante manuscrito aljamiado aragonés del texto, que da fe de la importante difusión que la obra obtuvo en el seno de la comunidad morisca aragonesa. Quizás su asociación a dicho contexto cultural fue la causante del hecho de que una pieza de tan general éxito europeo no conociera posteriores ediciones hispanas. La cuidada elaboración de la obra –manifiesta en la abundancia de artificios narrativos que imitan los convencionalismos del género cronístico con el objeto de conferir al relato una imagen de verosimilitud histórica– no alcanza a ocultar los elementos folklóricos de una historia de sabor popular.

Destaca en el presente libro el rigor que ha presidido los criterios de su edición, que ha logrado una correc-

ta integración entre la fidelidad a un texto básico y la inclusión a pie de página de numerosas variantes correspondientes a las diferentes versiones de cada obra. El importante aparato crítico alcanza así a abordar un seguimiento exhaustivo de la tradición editorial, a la vez que se manifiesta como elemento didáctico destinado a allanar las dificultades que la lectura pueda suscitar. Dirigido, pues, principalmente al consumo de la comunidad universitaria, lo atractivo de su edición puede, sin duda, atraer más amplios sectores del público lector.

Pablo Martín Prieto

BARROS, Carlos, **¡Viva el-Rei! Ensaios medievais**, Vigo, Xerais, 1996 (269 pp.).

En esta obra –que está compuesta por un conjunto de ocho ensayos escritos entre 1988 y 1994–, Carlos Barros realiza una interesante propuesta. Desde el inicio mismo de su trabajo, fundamenta el criterio de inclusión y selección de temáticas muy diversas que integran el presente volumen. Sostiene que el eje articulador es el planteo metodológico que, en el tratamiento de temas aparentemente individuales, permite dar una explicación global a lo que denomina el "otoño medieval" o la "primavera de la modernidad". Ese tratamiento es mucho más comprensivo y coherente que aquellas caprichosas superposiciones de aspectos económicos/políticos/sociales que han brindado muchas de las obras que él considera que no han superado un carácter simplemente *événementiel*.

Afirma que el estudio de los distintos aspectos propuestos debe hacerse entendiéndolos como "complementarios dialécticos" a través de "oposiciones binarias de tipo dinámico" y dentro de una permanente consideración de "alternativas que coexisten" en un enfoque integrador donde las fuerzas de atracción-repulsión mantienen unidas aparentes antinomias. Afirma que, en la Edad Media, las representaciones imaginarias son parte indispensable de la realidad objetiva, de forma que no se comprende ésta sin aquéllas.

Sustenta su planteo tratando temas tales como lo inseparable entre el modelo literario y la práctica social caballeresca, la presencia de fuerza y consenso en el tema del derecho de pernada, la compatibilidad del imaginario antijudío con los hechos de tolerancia, la creación de una frontera política sobre una continuidad económica, social y cultural en el caso del área gallego-portuguesa y la transformación del ideario monárquico en las tensiones y alianzas coyunturales entre vasallos, señores y reyes.

Entiende que el "levantamiento popular-nacional de 1467" constituye un acontecimiento clave para explicarnos el fin de la Edad Media y la transición a la Edad Moderna en el reino de Galicia y sostiene que, en cierto modo, la posterior evolución del Estado moderno de los Reyes Católicos está subordinada históricamente a lo que los gallegos llaman revolución de los irmandiños.

En este contexto –mediante el uso de variadas fuentes y con una actitud tendiente a superar rígidos enfoques estructurales y economicistas–, el autor trata de rescatar una historia donde hombres y mujeres, actores de un

momento que considera crucial en esta transición del Medioevo a la modernidad, desarrollan su cotidiano vivir entre caballeros modelos, judíos admitidos, portugueses y gallegos sin fronteras, derechos de pernada aceptados o cuestionados, reyes desconocidos pero aclamados, tiempos en que los gallegos vivieron con señores o sin ellos. Encuentra espacio para tratar el descubrimiento de la revolución de los irmandiños por parte de la historiografía y los aportes que se realizaron sobre este tema.

Conforme a su negativa a aceptar la existencia de centros y periferias, considera fundamentales los hechos acontecidos en Galicia para la comprensión de la España cristiana bajomedieval. Afirma que si las conclusiones a las que llega son diferentes al analizar los *roles* del rey, de la nobleza y del pueblo en el caso gallego no se debe a que éste sea una excepción sino a que su metodología y propuesta es mucho más abarcativa y enriquecedora que la utilizada en otros casos.

La obra está estructurada en dos partes. Aunque el eje espacio-temporal y metodológico le dan una cierta unidad, consideramos que en la primera de ellas se hace un tratamiento individual de determinados temas puntuales y en la segunda –iniciada con el descubrimiento del tema de la revolución irmandiña– relaciona aspectos tan interesantes como la justicia, la invocación al rey y sus particularidades o las relaciones existentes entre señores y vasallos.

En el capítulo que denomina "Fazañas cabaleirescas", tomando como ejemplo un caso gallego aplicable a la baja y media nobleza, hace un estudio de los ideales exigidos por el modelo y de las coincidencias entre la mentalidad colectiva y la producción literaria. Enumera algunas cualidades paradigmáticas que hacen al buen caballero y puntualmente destaca los temas, ya casi convertidos en *topos*, del morir por la bandera, la defensa de la fortaleza, el infante vengador o el buen casamiento. Resulta significativa la interrelación que hace de estos aspectos y la evolución cronológica que le permite analizarlos tanto en el marco rural como el posterior espacio urbano. Es interesante destacar el uso que el autor realiza de las distintas fuentes y cómo las contrapone y analiza críticamente, buscando la presencia de permanentes tensiones que ya nos planteara en la introducción de esta obra.

En el punto que titula "Dereito de pernada" hace un pormenorizado análisis de diversas situaciones donde el mismo se puede considerar derecho o simple violación. La oposición fuerza-consentimiento se utiliza como uno de los parámetros presentes a lo largo de toda la temática y sustenta, en cierto modo, las apreciaciones que se realizan sobre las relaciones de subordinación y sometimiento que se muestran como permanentes. En este marco, el autor sostiene que, cuando la costumbre pierde consenso, se convierte en uno de los motivos muchas veces esgrimido en las revueltas antiseñoriales. El autor considera que es uno de los argumentos de mucho peso en la ira justiciera y antiseñorial "irmandiña" de 1467. Nos parece interesante el análisis que realiza de la carencia de fuentes escritas acerca de este tema y de las motivaciones que pueden llevar a este "silencio cómplice" de una situación en la que se mezclan sentimientos tan adentra-

dos como fidelidad, subordinación, buen vasallaje o deshonra.

Destaca asimismo que diversos cronistas, al referirse a personajes que están involucrados en conflictos generados por actitudes de esta naturaleza, toman posiciones totalmente contrarias según su filiación ideológica o política. Ejemplifica con los casos puntuales de Rodrigo de Luna en Santiago y de Fernán Gómez en Castilla.

De todos modos, concluye que el derecho de pernada, a mediados del siglo xv, queda prácticamente abolido. "Entre la admisión del rito y la resistencia a la violación transcurren varios siglos: los que necesitan a menudo los hombres para desprenderse de la cárcel de su imaginario social, fruto último –o primero, según se mire– de sus condiciones de producción y existencia".

En lo que denomina "O otro admitido" se propone como objetivo mostrar la tolerancia cristiana a las minorías judías, dejando claramente establecido el sentido muy diferente que tenía el término tolerancia antes y después de la Ilustración. Sostiene que, en la Edad Media, hay que tomarla más "como una práctica consciente de la sociedad cristiana medieval que como una concepción intelectual". Resulta sumamente interesante su definición de lo que considera una actitud tolerante y su explicación de cómo, en cierto modo, se ha descontextualizado y desvirtuado el tema del "antisemitismo medieval" a la luz de los problemas y actitudes intolerantes que se han convertido en cotidianas e incomprensibles a los hombres del siglo XX.

Al explicar el caso de Baja Edad Media hispánica, sostiene que "el subjetivismo del historiador que tiene el privilegio de conocer el resultado final (la expulsión de 1492), no tiene que llevarnos a negar o ignorar la dilatada cohabitación que hizo para los hombres de la época, cristianos y judíos (y moros), que la convivencia y la tolerancia fueran durante siglos la alternativa que mejor conocían y deseaban, la relación más estable y viable entre ambas comunidades". A lo largo del capítulo muestra las actitudes no sólo de tolerancia religiosa sino también jurídica, social, económica y cultural. Hace referencia a temas muy tratados como la automarginación y la diferencia de situaciones en distintos lugares y épocas en la misma península ibérica. Merecen especial atención las precisiones que realiza sobre alteridad, alienidad, el otro admitido y el otro inventado, entre otros interesantes aportes. Pone especial énfasis en reconocer el estereotipo antijudío como una creación de la modernidad, favorecido por la mentalidad inquisitorial del Estado moderno. Señala también la particularidad de Galicia en este aspecto y pone variados ejemplos para demostrar la muy buena convivencia que se observa en esta región a lo largo de mucho tiempo.

Otro de los capítulos es el que se refiere al caso de "Portugal, fronteira aberta". Afirma que Portugal y Galicia tienen una historia en común y que, pese a la violencia política, la interrelación y convivencia fueron perdurables. La lengua gallego-portuguesa es, para el autor, un hecho inconstrastable. Explica el fenómeno de la apertura fronteriza por la debilidad de las monarquías peninsulares luego de la secesión del siglo xii.

Sostiene que, si bien eran fre-

cuentes los enfrentamientos entre señores portugueses y gallegos o entre los reinos, la población fronteriza casi no participaba en estos conflictos. Hace interesantes reflexiones acerca de los débiles límites dados por las jurisdicciones religiosas y destaca como contrapartida la importancia que, para marcar fronteras, tienen la distribución de las fortalezas. Así explica que los señores actúen, a menudo, como súbditos de dos reyes. De esta observación parte para justificar su afirmación que "las fronteras de las monarquías medievales inciden poco en el tejido social".

De todos modos, insiste en que la medieval no es una frontera completa, mental y social como la entendemos hoy. La ironía de la historia muestra, según Barros, que luego de quinientos años se recobra la frontera abierta entre España y Portugal en el contexto de la Unión Europea: "A cada tipo de sociedad y de estado corresponde, en líneas generales, un tipo de frontera" y, por lo mismo, "a cada tipo de frontera pertenece un tipo de autoconciencia nacional".

La segunda parte de la obra –que comienza con lo que el autor denomina "Invención irmandiña"– se inicia con un interesante planteo metodológico en que nos parece destacable lo referido al análisis de las diversas fuentes y su valor en el progreso del conocimiento histórico. Trata acerca del descubrimiento de la revolución que tuvo lugar en el reino de Galicia entre 1467 y 1469 como tema de interés para los historiadores. Se refiere a la tradición oral, a las fuentes nobiliarias, a las crónicas, a las fuentes eclesiásticas y a la Ilustración como hitos importantes para el tratamiento de esta temática. Destaca la importancia de la historia romántica en Galicia y el valor que tuvo para contraponerse a la visión elitista que, de este fenómeno, desarrollaron los historiadores de la Ilustración. Subraya fundamentalmente el valor que representó, para el populismo progresista gallego, la figura de Benito Vicetto (1824-1878), en quien confluyen, de manera enriquecedora, la novela y los ensayos históricos. Analiza la obra de otros autores que considera importantes y plantea la discusión acerca de la validez de la oposición entre quienes consideran al movimiento irmandiño como un acto de independencia gallega y quienes le dan un sentido de lucha de los villanos contra señores.

Definida en el mismo marco espacio-temporal, plantea seguidamente el tema de la justicia en el capítulo que denominó "Xusticia alternativa". Parte de la afirmación que dice que "del rey para abajo gobernar es hacer justicia" a fin de analizar distintos aspectos de esta vital función. Sostiene que las mentalidades representan un papel fundamental dado que, en el mundo medieval, no existía la idea de poder legislativo ya que esta función es un fenómeno moderno. Hace un interesante estudio acerca del entorno mental y social de la justicia, institución política clave, en el ámbito de Galicia, en el momento del tránsito a la modernidad.

Atiende especialmente lo referido a poder y jurisdicción, a la crisis irreversible de la justicia señorial y a la percepción que, de esta crisis, tiene la mentalidad popular –circunstancia que derivará en la falta de consenso–. Se refiere entonces al uso alternativo de la justicia diciendo que "la mentalidad justiciera de la gente

común, del campo y de la ciudad, es una fuerza social que no dispone de un reflejo institucional estable –y, por lo tanto, está menos sujeta a condicionamientos específicos de la cultura escrita y legal de las clases dominantes–". Agrega que, en momentos de crisis social, se hace más evidente la capacidad de la justicia como mentalidad popular y que el caso de la revolución irmandiña es un excelente paradigma. Considera el uso alternativo de la justicia como uno de los parámetros que pueden tenerse en cuenta para examinar lo que, a su criterio, significa el origen popular del Estado moderno, ya que la monarquía absoluta es la solución sintética que sólo pudo imponerse luego que los grupos populares derrumbaron, irreversiblemente, las bases éticas (consentimiento) y las físicas (las fortalezas) de la justicia señorial.

En íntima relación con lo anterior está el apartado que el autor denominó "¡Viva el-Rei!".

Analiza lo que, a su criterio, son originales formas de relación de los súbitos con el rey. Sostiene como dato ilustrativo que, aunque muchas veces se encolumnaran detrás de esta gráfica expresión de adhesión, no siempre sabían quién era la persona a la que se estaban subordinando. El autor realiza un relevamiento de fuentes y obtiene algunos porcentajes de quiénes conocían el nombre del monarca y quiénes no. En los momentos de inestabilidad y crisis era muy difícil que el común de la gente tuviera en claro si tal o cual persona ejercía el cargo. Es más, a veces se daba el caso de la existencia de dos reyes, de ninguno o de que quien estaba a cargo de la monarquía no gobernara efectivamente. Analiza puntualmente las mentalidades populares y el papel que éstas tienen en las revueltas gallegas de 1467. El rey justiciero es, en general, a quien se pide cuando se exclama ¡Viva el Rey!.

En la última propuesta, "Os señores que foron", Carlos Barros plantea la ecuación dialéctica que se encuentra a lo largo de todo su trabajo: fuerza y consenso. En este caso, la aplica a la realidad de los gallegos de vivir con señor o sin él, en los tiempos de la transición del Medioevo a la modernidad. Presenta variados ejemplos en los que se ve una profunda reacción antiseñorial en los sucesos irmandiños que pareciera confirmar una ruptura de la mentalidad vasallática, que hace posible que se desencadene la ira justiciera contra los agravios. Como contrapartida, sostiene que, en la sublevación de 1467-1469, "el carácter abstracto, genérico, del adversario social conlleva una percepción consciente de una clase señorial en Galicia, que pierde en la práctica –no tanto jurídicamente– el poder sobre sus vasallos".

Luego de analizar el proceso de reseñoralización, el endurecimiento de las condiciones de trabajo, la ocupación de tierras y la negativa a pagos por parte de los vasallos, el autor hace referencia a las acciones que se toman para encauzar esta situación. Cree que el nuevo Estado, "desde arriba", lleva a cabo una transición mediante tres operaciones simultáneas: la transformación del noble feudal gallego en cortesano, la devolución de los bienes que la Iglesia había perdido durante la refeudalización y mediante el logro que la Audiencia de Galicia atendiera las cuestiones referidas a las rentas que tan grandes conflictividades sociales post-irman-

diña generaran –y que, a partir de este momento, serían resueltas en largos e innumerables pleitos que los jueces, ahora nombrados por el Rey, resolverían–.

La obra termina con una tajante afirmación: "La revolución antiseñorial irmandiña no caerá en saco roto".

A lo largo de todo su trabajo el autor presenta un gran número de citas de bibliografía y utiliza muy variadas fuentes. Una importante cantidad de notas a pie de página enriquecen su atractiva propuesta.

Esta obra de Carlos Barros que, como dijéramos al principio es recopilación de interesantes artículos, resulta de interés y propone algunos nuevos enfoques e interpretaciones –con los que se podrá o no coincidir–, acerca de los *roles* del rey, de la nobleza y del pueblo en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna.

Seguramente con este trabajo el autor consigue su gran objetivo de seguir con la línea abierta en Santiago de Compostela en 1995: poner la historia a debate.

Jorge R. Estrella

BECKWITH, Sarah, **Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings**, Londres, Routledge, 1993 (199 pp.).

El presente trabajo de Sarah Beckwith (Profesora Asistente de Inglés en la Universidad de Pittsburgh), puede inscribirse en la serie de obras que, en los últimos años, han incorporado los aportes de las antropología cultural al estudio del período medieval.

En este sentido, la autora realiza un complejo desarrollo teórico que pone en juego distintas categorías analíticas acuñadas por, entre otros, los siguientes autores: Clifford Geertz, Raymond Williams, Pierre Bourdieu, etc. Desde esta perspectiva, Beckwith analizará la metáfora del cuerpo de Cristo que, sistemáticamente, aparece en los textos devocionales tardomedievales. El análisis está basado en la lectura de fuentes inglesas, tales como «The prickynge of love», «Mirrour of the blessyd lyf of Jesu Christ» y «The book of Margery Kempe».

Este estudio no tiene por objetivo realizar un acercamiento teológico ni filológico a los textos piadosos sino, más bien, explorar los mecanismos por los cuales la devoción cristocéntrica deviene un medio de producción de identidad. De este modo, los textos son interpretados en relación a las prácticas sociales a las que remiten y de las que son parte significativa.

Según la autora, el cuerpo de Cristo es el símbolo por excelencia que estructura las visiones sociales de la cultura religiosa de la Edad Media tardía y que, a su vez, es modificado y reelaborado por éstas. En su perspectiva, los símbolos constituyen los dispositivos de significación que proporcionan el contexto comunicativo, a través del cual todo mundo social es construido y modificado. Los agentes activos de esta elaboración simbólica son los sujetos históricos concretos. A su vez, la formas simbólicas pueden movilizar distintos significados al servicio del poder. En este sentido, la autora subraya la dimensión ideológica del símbolo.

La figura del cuerpo de Cristo ocupa un lugar central en la construcción política de la cultura cristiana occidental, imaginada como un todo:

Cristo en la Eucaristía representa el punto de unidad y articulación de toda la cultura. Pero, al mismo tiempo que ese cuerpo es adorado y ponderado, es susceptible de ser maltratado y violentado.

En este punto, Beckwith introduce una de sus más lúcidas conclusiones: es esa ambigüedad del símbolo del cuerpo de Cristo la que deviene espacio de enfrentamiento social y político. La dualidad y la imprecisión simbólicas posibilitan la atribución de múltiples significaciones a un mismo objeto.

La autora advierte que debemos estar prevenidos en considerar a la cultura religiosa tardomedieval como un sistema de ideas clericales impuestas verticalmente. Y para superar esta visión idealista, propone pensar el fenómeno religioso desde su noción de símbolo y, por lo tanto, a la religión como sistema simbólico. De este modo, se podría llegar a comprender cuáles fueron las necesidades y prácticas sociales más generales que confluyeron en las condiciones reales de génesis y posterior desarrollo de la piedad cristocéntrica en la Inglaterra de los siglos XIV y XV.

El ordenamiento de los capítulos del libro está articulado por un movimiento que va de lo general a los particular. Así, en el primero de ellos, la autora plantea una serie de cuestiones relativas a su problemática teórico-metodológica y al modo en que, tradicionalmente, fue abordado el tema por las producciones filosóficas, sociológicas e historiográficas. Allí relativiza el uso genérico del término «misticismo», que fuera aplicado para caracterizar la corriente religiosa en la que se inscribieron las fuentes analizadas.

En el segundo capítulo, aborda una serie de ejemplos históricos (entre los que destaca las persecuciones de la Iglesia al lolardismo) para postular la existencia de un área de conflicto en torno a la imagen del cuerpo político, social e individual construida en cada caso. Nuevamente, el cuerpo de Cristo constituye la zona donde la identidad de los distintos grupos sociales era negociada. Allí se entrecruzan los ámbitos de lo sacro y lo profano, lo subjetivo y lo colectivo, lo clerical y lo laico.

En el caso de «The prickynge» hará hincapié en los efectos disruptivos de la *imitatio* allí postulada. Los grupos que, crecientemente, tenían acceso a estos textos en lengua vernácula, eran aquéllos más intensamente reformistas en lo religioso y, a su vez, profundamente apegados a la imaginería del cuerpo sufriente de Cristo.

En el caso de «Mirrour» señala los efectos ideológicos de un texto cuyo principal blanco era el lolardismo. Allí, se construyen un conjunto de *roles* sociales e identificatorios a imitar, centrados en la Sagrada Familia.

Por último, señalaremos que «The Book of Margery Kempe» está trabajado en estrecha vinculación con su contexto de producción. En este caso, el eje del análisis es la relación entre la identificación con el cuerpo de Cristo, practicada por Kempe, y los enfrentamientos políticos y sociales de la burguesía y el poder eclesiástico.

Beckwith logra, en este trabajo, articular la reflexión teórica con una exhaustiva e inteligente interpretación de las fuentes.

Karin Laura Otero

BEDARIDA, François (dir.), **L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995**, París, Maison des sciences de l'homme, 1995 (437 pp.).

La originalidad de este libro es presentar una síntesis de conjunto de la historiografía francesa bajo la forma de una retrospectiva organizada sistemáticamente, sobre la disciplina histórica en el transcurso de los últimos cincuenta años. Los principales problemas que aborda la obra son las preguntas sobre cómo han evolucionado los diversos campos del saber. Al mismo tiempo, nos falta la pregunta sobre si existe una crisis de la historia, lo que conlleva otra interrogación en qué medida se puede hablar de una "escuela histórica francesa", con sus reglas, sus referencias, sus grandes autores y su expansión.

La periodización que escoge el director está fundamentada en que la fecha de partida (1945) es una fecha de reconstrucción, no de ruptura, sobre las bases existentes anteriores a la guerra. A fines de los años '60 y a comienzos de los '70, ubica el comienzo del "éxito" de la historia entre las otras ciencias sociales. Pero éste no ha sido ni lineal, ni continuo ya que algunos campos de la disciplina han sido poco cultivados o invitados al diálogo, la filosofía, por ejemplo. En el estado actual de la disciplina es posible hacer un balance en que se señalen las renovaciones fecundas y múltiples así como las ausencias.

L'histoire et le métier de l'historien consta de seis partes: I. *Histoire et société*, II. *La logistique de la recherche*, III. *Méthodologie historique et sciences sociales*, VI. *Témoignages étrangers*. Resulta imposible reseñar los veintinueve campos de estudio que encara la obra. Presentaremos las líneas fundamentales de algunas partes.

En la primera parte, Christophe Charle en "Etre historien en France: una nouvelle profession?" se plantea el cambio cualitativo que ha sufrido la profesión de historiador en el último cuarto de siglo y se pregunta sobre cómo se ha operado la articulación entre la historia como actividad científica y la memoria colectiva de los franceses, parcialmente organizada por el Estado central desde el advenimiento de la República. El conocido historiador de los cuerpos académicos parte de la profesión de historiador como grupo cambiante en una sociedad que cambia, busca las causas profundas de su éxito social como guardianes de la memoria nacional y evalúa los riesgos sufridos en esta función que ha desembocado en una pérdida de su razón de ser, en un recorrido que –fundamentado en sus estudios anteriores– le permite llegar a generalizaciones profundas y atrayentes.

Rémy Rieffel en la misma sección, con "Les historiens, l'édition et les médias" busca desentrañar por qué los historiadores en Francia han logrado, en menos de medio siglo, atraer los favores del gran público, al divulgar en gran número el contenido de sus trabajos. Algunos de los nombres de la profesión han accedido a la "vedetización mediática", al "marketing" y han adquirido una nueva legitimización social, han entrado en los circuitos de difusión y de distribución. En el período 1945-1960, Reiffel considera que la posición de los historiadores en el mundo editorial estaba asegurada pero, al

mismo tiempo, cerrada mientras que, en el período 1960-1975, se produce la expansión a nivel de folletines audiovisuales, emisiones de radio, programas televisivos. Aparece una corte de periodistas que otorga cartas de nobleza a la historia inmediata al mismo tiempo que las transformaciones de la sociedad, el aumento en el número de estudiantes, crea una sociedad que consume libros, lo que influye en el mercado editorial. Aparecen numerosas colecciones de historia y se produce una renovación en el paisaje editorial.

El trío Flammarion-Gallimard-Seuil domina el mercado editorial de los veinte primeros años de la V República. La escuela de *Annales* recibe el beneficio inmediato de esta renovación en la que la novedad temática y metodológica dominan gran parte de las obras que insisten sobre la larga duración en detrimento de lo fáctico, en la obsesión de lo cuantitativo y lo material, en el rechazo de lo biográfico y de lo político con una inclinación por la historia económica y social, demográfica y de las mentalidades. Libros que responden a una estrategia deliberada de dominio del sector, entre los que el autor cita a Braudel, Nora y Le Goff que relegan lo que podría llamarse la "historia clásica" o de los menos ortodoxos, como Mousnier, Renouvin, marginalizados. A. Colin o Albin Michel combinan ambas aproximaciones pero sus presencias en el nuevo contexto ideológico resultan ahogadas.

El apogeo es alcanzado en el período 1975-1985; los franceses sienten gusto por la lectura de las obras históricas o las emisiones históricas. En la actualidad, la profesión manifiesta los primeros signos de un agotamiento por la rehabilitación de la historia política, en un libro-programa: *Pour une histoire politique*, por la banalización de las polémicas, por la desaparición progresiva de maestros y de modelos. Algunos índices probarían, en una primera aproximación del autor que está cercano el fin del reino de los historiadores en la esfera de la edición y de los *mass-media*.

La lógistique de la recherche se ocupa de los archivos, de la ampliación del concepto de fuente, las sociedades *savantes* y de las revistas de historia, temas desarrollados por Jean Favier y Danièle Neirinck, Jean-Loup Delasm, Jean Jacquart y Nicolas Rousellier, respectivamente. Este último, en "Les revues d'histoire", manifiesta que, en el período estudiado, las revistas de historia han cambiado, han multiplicado su número; a excepción de los *Annales* o de la *Revue historique* ninguna abraza el conjunto de la disciplina sino que, por el contrario, buscan un estatuto de revista especializada.

El autor considera la edad de oro de las revistas el período 1959-1978, en la que *Annales* goza de un soporte institucional y un programa de extensión y dirección de las ciencias humanas. La prosperidad de la revistas se expresa por su capacidad de integración, de resonancia y de *carrefour* que hace de *Annales* el lugar principal de la publicación y de la difusión de nuevas corrientes de investigación. Es la primera revista que se apoya sobre ese fenómeno de institucionalización y de innovación científica. En los años '60, las revistas de vulgarización acompañan el éxito de *Annales* en la difusión de la disciplina, así como también de revistas especializadas

entre las que se cuentan *Cahiers de civilisation médiévale* y *Mouvement social*.

Los cambios que se suceden en la historiografía a partir de la década de los '70 se cristalizan y reflejan en la revistas que, a su vez, redefinen su papel. En el período de 1970-1995, se publican veintiún nuevas revistas, que se crean de acuerdo a los nuevos campos temáticos, paradigmas y especialización de la nueva historiografía. En la actualidad, el número de abonados y de ventas tiende a decrecer; a pesar de contar con un público cada vez más extenso, su gran número plantea el interrogante sobre el grado de necesidad de las mismas.

En *Méthodologie historique et sciences sociales* intervienen Roger Chartier –"Psychologie et histoire: un dialogue"–, André Burguière – "L'antropologie historique"–, Michel Denis –"L'approche régionale"– y Maurice Aymard –"L'internationalisation de la recherche et de l'écriture de l'histoire"–. Este último afirma que, entre las grandes transformaciones que han marcado no sólo la investigación sino la escritura de la historia en el curso de los últimos cincuenta años, la internacionalización ocupa un lugar aparte y permite, en el curso de sus etapas sucesivas, captar un conjunto de transformaciones profundas. Definida y deseada como necesaria al progreso de la investigación, la internacionalización se inscribe en un proyecto científico más amplio y más ambicioso.

En ese marco, este aspecto aparece a la vez como una condición de una vía comparativa, única capaz de permitir al historiador sobreponerse a la fascinación de lo individual y lo particular que lo amenaza siempre y como una etapa obligada en el proceso de mundialización del conocimiento y es reveladora de un cambio más amplio. Si bien es cierto que la historiografía francesa se organiza alrededor de *Annales*, sin embargo interactúa con otras historiografías que tenían dinamismo propio; hay que recordar que *Annales* está lejos de representar la totalidad de la disciplina. Otros sectores de la investigación, como la historia antigua y la arqueología clásica, están implicados en otras formas de organización internacional de la discusión científica, muchas veces más próximas y más respetuosas de los modelos tradicionales, lo que no equivale a decir que permanezcan en el inmovilismo.

Aymard distingue cuatro etapas en la evolución compleja del tema, hecha más de continuidades que de rupturas, donde cada etapa nueva recupera para integrarla y reactualizarla lo que queda de operatorio y viviente de la anterior. Ellas son: 1) en el punto de partida, la división de saberes, de competencias y del mundo, 2) un proyecto mundialista e imperialista, cuyas palabras claves serían historia comparada, historia total e historia global, 3) historia y ciencias sociales: un acercamiento que coloca a la historia en el centro del proyecto y busca transformar su debilidad en fuerza, 4) la "crisis" del modelo de la modernización, que arrastra con ella la de los grandes esquemas interpretativos de la historia –de la *social history* a la *microstoria*, después a la historia como narración–.

La obra comprende otras dos secciones, dedicada una a *Temps historique et périodisation*, en la que se visualizan los diversos períodos históricos. En la sección *Les champs de*

la recherche historique se enfocan las diversas especialidades: la arqueología, la historia económica, la historia social, la historia política, la historia religiosa, la demografía histórica, la historia cultural, la historia de las relaciones internacionales, la historia militar, la historia colonial, la historia de las ciencias y las técnicas.

En los *Témoignages étrangers* colaboran Youri Bessmertny, Peter Burke, Douglas Johnson, Hartmu Kaelble, Harbans Mukhia, Mario Rosa. En síntesis, una retrospectiva razonada sobre la evolución historiográfica francesa de los últimos cincuenta años con múltiples voces, un panorama en el que resalta la ductilidad y la dinámica de la transformación, un análisis de tiempo medio sobre sus componentes y sus especificidades. Por ello, el acento está puesto sobre las líneas directrices, la evolución del papel del historiador, las reclasificaciones interdisciplinarias, las inflexiones metodológicas, las nuevas interrogaciones epistemológicas.

Bédarida concluye poniendo en guardia una imperiosa necesidad: la de resistir al proceso de sacralización del saber histórico. Y más aún a las tentaciones de la *doxa* mediática. El deseo de la búsqueda de la verdad se constituye en la mejor vacuna contra este peligro.

Hebe Carmen Pelosi

COHEN, Esther, **The Crossroads of Justice, Law and Culture in Late Medieval France** (Brill's Studies in Intellectual History), Leiden, E. J. Brill, 1993 (231 pp.).

Esta obra, cuidadosamente preparada, analiza temas de la vida bajomedieval que interesan tanto a la historia cultural general como a la historia del derecho en Francia. Incluye también ojeadas a los espacios italiano, inglés y germánico o alemán. Después de un bosquejo introductorio referido a las funciones y formas del derecho, a la superposición típicamente medieval de diversas esferas jurídicas, a los «mitos jurídicos» («el buen derecho antiguo», etc.), Cohen centra su atención en la fijación por escrito del derecho consuetudinario. A un pantallazo de los rituales jurídicos (fórmulas, prestación de juramento...) sigue otro de los elementos populares en el rito (por ejemplo, inversión de lo cotidiano, arraigo generalizado del derecho en el consenso general). La obra atiende más detalladamente a los rituales de exclusión (de judíos y de mujeres; los primeros, entre otras cosas, son ejecutados junto a animales, las segundas de preferencia suelen ser quemadas), los procesos de bestias (cuya importancia para la historia de las mentalidades es incuestionable, aunque en definitiva tampoco Cohen logra dar de ellos una explicación satisfactoria), la función jurídica del cadáver (o de la efigie) –los cadáveres de suicidas, por ejemplo, solían ser colocados en la horca–, el «Vocabulario de la Justicia» (especialmente en la medida en que se refería al cuerpo, o sea a torturas y castigos corporales). En esta esfera, se agregan diversas formas de estigmatización (deshonra pública por medio de exposición en la picota, desnudamiento parcial, etc.) que culminan en la ejecución pública con su rituales contundentes. El libro concluye con una bibliografía detallada e índice.

La obra gravita incuestionablemente sobre el derecho público, en

particular el penal. El derecho canónico se menciona tan sólo de pasada (por lo mismo, el proceso mencionado en p. 184 no es reconocido, según es costumbre, como la usual *degradatio realis* del derecho eclesiástico). De manera reiterada, Cohen ha preferido sacar a luz los procedimientos jurídicos que resultan particularmente incomprensibles para el observador contemporáneo o aquéllos que se contradicen con la ética contemporánea –en una palabra, casos que merecen especial atención desde la perspectiva de la historia de las mentalidades–. La autora se apoya no sólo en fuentes impresas sino recurre, también, reiteradamente a material no publicado, procedente de la Bibliothèque Nationale de París y de los Archives Nationales. Gracias a ello se obtienen nuevas perspectivas con relación a detalles de fenómenos, por lo demás, conocidos. La obra continúa en la línea de la tradicional historia del derecho de orientación histórico-cultural aunque enriquecida por su perspectiva antropológica (antropología en el sentido de EHESS de París) y constituye una excelente puerta de acceso a una esfera que, sin consideración por su importancia, frecuentemente es presentada al medievalista común deformada por la tendencia a la especialización de la literatura jurídica.

Peter Dinzelbacher
(Trad. N. E. de Iölster)

HEERS, Jacques, **Libérer Jérusalem. La première Croisade, 1095-1107**, París, Perrin, 1995 (371 pp.).

Aparecido al cumplirse el noveno centenario de la predicación de la Cruzada por Urbano II, este libro ofrece una síntesis que resultará útil a los estudiantes y al público culto, de los eventos desencadenados con relación a la magna empresa. Jacques Heers plantea *ab initio* la singularidad de esta expedición respecto de las posteriores, que justifica su tratamiento por separado. Por cierto, ello no significa aislarla del contexto sino, precisamente, integrarla en un profundo conocimiento del mundo que la generó y que abarca lo que prefiero llamar "cristiandades" e "islamismos", plurales que traducen bien –creo– la riqueza de matices que el autor ha procurado subrayar aquí como en toda su producción historiográfica.

La obra fue concebida en cuatro partes y una conclusión más la apoyatura de una cronología, genealogías, repertorio de bibliografía y fuentes, mapas y planos, que ponen en manos del lector los elementos necesarios para la lectura inteligente y para encaminar ulteriores profundizaciones.

En la primera parte –*Retrouver la Jérusalem perdue*– son examinadas las condiciones que permiten comprender, en Occidente y en Oriente mediterráneos, el contexto en que se produjo la prédica de la Cruzada. El autor se ubica en una posición abiertamente crítica a las tesis materialistas que han explicado el movimiento en términos de imperativos demográficos y de intereses económico-mercantiles y valoriza constantemente las motivaciones espirituales y el papel de la Iglesia, tesis que le lleva a dedicar un merecido espacio a los antecedentes de peregrinaciones, rutas, condiciones y riesgos que ellas afrontaban. Ese rechazo a las inter-

pretaciones materialistas no supone desechar los resultados de esos estudios ni, mucho menos, desconocer el papel desempeñado por el auge demográfico, por la presión de las ciudades italianas o de los aventureros normandos, sino reubicar estos conocidos factores en el contexto histórico en el que la Iglesia romana asumía con firmeza el liderazgo de Occidente y pretendía avanzarlo sobre un Oriente enfrentado al mundo musulmán, extenso pero heterogéneo.

La segunda parte del libro se refiere a la prédica de Urbano II y de sus colaboradores –el mapa I permite visualizar el recorrido pontificio– y a la vasta e inesperada, pero muy comprensible, repercusión que tuvieron. Se narran las diversas expediciones de desheredados y las cuatro famosas "de los barones", poniendo especial énfasis en desmitificar los *clichés* de algunas corrientes historiográficas sobre el papel de los pobres o el de las prostitutas. La sección culmina con las reacciones de Constantinopla ante la presencia de los ejércitos extranjeros.

Las dos últimas secciones de la obra versan sobre las sucesivas etapas de los cruzados por Anatolia, con especial hincapié en los problemas de abastecimiento para un número impreciso, pero obviamente numeroso de personas y en el clima moral y espiritual que se vivía (parte tercera) y sobre la conquista de Jerusalén y las campañas ulteriores, hasta 1107 (parte cuarta).

Libro de historia político-militar, exhibe los caracteres que modelan este género en la actualidad, dando paso a la interpretación, a los temas de orden social que han preocupado al autor a lo largo de su vasta labor historiográfica: Heers culmina las conclusiones con un panorama de la sociedad constituida en los cuatro nuevos Estados. Se destacan en ella dos rasgos principales: primero, la extrema movilidad de esa nobleza guerrera, escasa y diezmada por las constantes bajas. Revista el autor las hipótesis sobre los orígenes de la nobleza, prefiriendo matizar las conclusiones que atribuyen a segundones o a guerreros de desconocidos ancestros el papel más destacado. Los trabajos de J. Richard, así como de M. Aurell o de C. Moeller, entre otros, permiten, en cambio, confirmar la presencia de caballeros que, de Provenza a Flandes, sin olvidar las ciudades italianas, se asentaron en Tierra Santa. En segundo término, el autor explica sus razones para calificarla como sociedad "adaptada" y no "importada" debido a que las formas feudovasalláticas llegadas de Oriente no constituyeron en modo alguno un bloque homogéneo sino un mosaico de costumbres que hubieron de adecuarse a las exigencias de las nuevas situaciones.

La última parte de las conclusiones está dedicada al examen orgánico de las fuentes, que fueron ampliamente utilizadas a lo largo de la obra pero que el autor prefirió presentar a manera de rúbrica, casi como balance de cuanto tiene el historiador a su disposición para proseguir estudios. En efecto, pese a lo muy trabajado del tema, Heers advierte las posibilidades que todavía alberga y veneros tales como la explotación de la rica correspondencia de los cruzados.

Raquel Homet

LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude (dirs.), **Historia de los jóvenes. I. De la Antigüedad a la Edad Moderna**, Madrid, Taurus, 1996 (413 pp.).

La juventud es, hoy, la edad admirada que todos pretenden prolongar. Sin embargo, no siempre ha sido así; en distintos lugares y en diferentes épocas no ha existido una edad propia que separara la niñez del estado adulto, la etapa lúdica de la edad de las responsabilidades.

La juventud, como tema de investigación, irrumpió en el campo historiográfico con el desarrollo de la *nouvelle histoire*. Supone un abordaje interdisciplinario, vinculado con la antropología, la psicología y la demografía. Dentro de este contexto, los trabajos de P. Ariès, relativos a la infancia y al niño, deben ser considerados como pioneros, por su originalidad y por los debates suscitados en torno a sus planteamientos. Es por ello que esta obra constituye una prolongación de la de Ariès, en tanto busca "poner de relieve la especificidad de la juventud".

El presente volumen intenta ofrecernos una evolución de la idea de "juventud", desde el mundo greco-romano hasta el siglo XVIII. No siempre lo logra, dado que su recorrido no es lineal. Tampoco presenta una unidad en cuanto a lecturas propuestas. En todo caso, brinda estampas de esa evolución histórica de la juventud, que ilustran diferentes épocas. Como los propios directores lo afirman, "no se encontrará aquí *una* historia de la juventud, sino *varias* historias que se refieren a *varias* juventudes y, sobre todo, a *muy diversos jóvenes*; historias que en cada caso se rompen en la madeja de las relaciones sociales particulares y se vinculan a unos contextos históricos diferentes.

Dadas estas características de la obra, se entiende por qué se ha privilegiado la larga duración en lugar de la perspectiva comparativa, la diversidad de cuadros en lugar de una imagen de desarrollo histórico continuo y homogéneo.

Enfoques distintos. Tratamientos divergentes. Fuentes diversas. Desde registros notariales a documentos eclesiásticos, de fuentes iconográficas a canciones de gesta, de escritos ético-morales a legislación sobre matrimonio, familia y sexualidad. Una gran variedad de posibilidades en cuanto a miradas referidas a la juventud.

La primera dificultad consiste en definir la juventud, en tanto se trata de una construcción social y cultural y no un mero hecho biológico. La primer característica es la de *liminalidad*, ya que se sitúa entre los márgenes movedizos de la dependencia infantil y de la autonomía de los adultos. Más que de una evolución fisiológica concreta, la juventud depende de determinaciones culturales que difieren según sociedades humanas y épocas. De allí que sea imposible hallar una definición y una delimitación precisas a esta "edad de la vida". Y esta liminalidad se encuentra asociada siempre a la *inestabilidad*, dado que es la "edad de las promesas y de las amenazas", a la *ambivalencia*, dado que es una "edad" que puede ser vista tanto de manera positiva –baluarte de una nación– como negativa –fuente de toda clase de desórdenes y desvíos–.

Así, esta *Historia de los jóvenes* pretende adoptar un modelo concep-

tual en el cual convergen las determinaciones biológicas –de edad y de sexo– y las construcciones simbólicas que las tornan socialmente eficaces e históricamente significantes. De allí que se torne terreno privilegiado de experimentación.

Como fase de socialización previa a la edad adulta, la juventud reúne en sí numerosos aspectos del momento liminal de los ritos de paso. La juventud está marcada por gran número de ellos, que nos brindan la imagen de un proceso de solidificación por etapas, que aseguran la definición progresiva de los cometidos del adulto.

Esta fase de socialización puede ser objeto de múltiples miradas, esencialmente de dos: la mirada de la sociedad adulta y la mirada de los propios jóvenes. La primera mirada nos ofrece mayor cantidad de testimonios y fuentes; la segunda, en cambio, implica un rastreo de pistas y datos sueltos. "En resumidas cuentas, la perspectiva deseada por los autores de la presente obra consiste en sacar a la luz los rasgos liminales que caracterizan a la juventud, entre realidades biológicas, cometidos sociales y elaboraciones simbólicas".

Una *Historia de los jóvenes* que siga con estas premisas deberá:

partir del reconocimiento de que la juventud puede delimitarse sólo desde un contexto socio-histórico concreto,

definirla teniendo en cuenta tanto los criterios biológicos como los jurídicos y simbólicos,

reconocer que existen, en una misma época, diferencias de clases sociales y de sexo en el momento de delimitar y definir la juventud,

aceptar que no es necesaria una coincidencia total entre el modelo y la realidad de la juventud de una época.

La primera de estas miradas es la de A. Schnapp. En "La imagen de los jóvenes en la ciudad griega" estudia la relación entre los jóvenes y la polis y la función social de la *paideia* en cuanto a la socialización de esa juventud. A. Fraschetti –en "El mundo romano"– parte del mito de Rómulo y Remo en su intento por reconstruir la relación de los jóvenes con la ciudad de Roma –desde la fundación hasta l siglo I d. C.–, ejemplo que nos muestra con claridad la antítesis *liminalidad-inserción*.

El artículo de E. Horowitz –"Los mundos de la juventud judía en Europa: 1300-1800"–, por su parte, nos muestra los varios mundos de la juventud judía a lo largo de cinco siglos de historia europea, partiendo de la oposición de *roles* determinados por sexo, por condición social y cultural dentro de dicha comunidad. C. Marchello-Nizia –"Caballería y *courtoisie*"– estudia las relaciones entre juventud/caballería *courtoisie* durante los siglos XI y XVI, admitiendo que tal recorte de la juventud implica estudiar solamente a hombres jóvenes de la nobleza, a partir de textos literarios compuestos en lengua vulgar. A través del examen de esta literatura tratará de comprender el sistema de valores –aunque fuera imaginario– que servía de guía a la vida de esos jóvenes, que tan magistralmente ha reconstruido G. Duby en sus obras *Guillermo el Mariscal* y *El siglo de los caballeros*.

E. Crouzet-Pavan comienza su artículo –"Una flor del mal: los jóvenes en la Italia medieval (siglos XIII al XV)"– cuestionando la existencia mis-

ma de la juventud dado que, aparte de algunos sermones y de algunos tratados morales redactados a imagen y semejanza de los *Libros de la Familia* de L. B. Alberti, para la instrucción de los padres de familia y la edificación de reglas de comportamiento, bien pocos son los ejemplos de ese término, al menos en lo que respecta a las ciudades italianas de la baja Edad Media. Afirma que, sin precisión ni detalles acerca de la cronología de esa edad, la juventud equivale al tiempo de una morigeración obligatoria.

Sin embargo, se destacan en los jóvenes –como en las mujeres, ambos grupos actúan como aliados en *debilidad*– la inclinación por la diversión, el lujo y el desenfreno, ejemplificados, esos vicios, en la condena ejercida a través de la predicación. Presta particular atención a las cofradías de jóvenes que provocaban todo tipo de desórdenes sociales, que quebraban las reglas de convivencia y forjaban sus propias pautas, surgidas de códigos viriles y que establecían una clara ritualidad.

Las respuestas dadas por los gobiernos ciudadanos fueron variadas. Desde el refuerzo del control policial al aumento de las condenas. Venecia intentó una salida política al disminuir la edad en que esos jóvenes podía incorporarse a los cuerpos colegiados que regían la ciudad.

"Los emblemas de la juventud. Atributos y formas de representación de los jóvenes en la imagen medieval" resulta ser el trabajo más atípico de la obra. En él, M. Pastoureau trata de hallar la respuesta a las siguientes preguntas: ¿cómo expresa la imagen medieval la idea de juventud? ¿Cómo representa esa edad situada entre la infancia y la madurez? ¿Qué atributos, qué códigos utiliza para definir a los jóvenes de ambos sexos que habían rebasado la entrada en la pubertad, pero que no estaban todavía integrados en la vida adulta? ¿De qué ideología, moral social o religión son expresión dichas imágenes?

Antes de dar respuestas a estos interrogantes surgidos del estudio de un gran número de imágenes, analiza las diferentes clasificaciones de las edades del hombre, dado que la vida se desglosaba con arreglo a criterios disímiles según se desarrollara en el monasterio, en el castillo, en la universidad, en la audiencia o en las ferias y mercados. Reconoce la existencia de dos sistemas principales, que se enfrentaban. Uno, profano, que reducía las edades del hombre a cuatro (a veces tres), equivalentes a las estaciones del año. Otro, clerical y erudito, extendía a siete (a veces seis u ocho) estas edades, con el fin de obtener un septenario y establecer relaciones con los planetas, los metales, los colores, los días de la semana, las edades del mundo o los dones del Espíritu Santo.

En el mundo campesino, las taxonomías eran menos especulativas, dado que las categorías se ajustaban a un cometido específico en el seno de la comunidad.

La imagen tenía que acomodarse a esta diversidad de clasificaciones pero también otorgó casi siempre prioridad a su propio discurso, de ahí la complejidad de problemas planteados en el momento de interpretar la representación de los jóvenes en las imágenes medievales.

Pastoureau reconoce que en dichas imágenes no aparecen todos los grupos de jóvenes. Escasean los del

mundo rural. Lo mismo sucede –aunque en grado menor– con la juventud urbana, la del trabajo, del taller, de la feria, de la calle, de la escuela y de la universidad. Pocas son las imágenes de clérigos, frailecillos o novicios. Abundan, en cambio, los jóvenes príncipes y nobles así como los jóvenes personajes bíblicos y también santos. Por ello, "todo estudio de la iconografía de los jóvenes en la Edad Media tiene que tener en cuenta los desequilibrios de la documentación. No sólo los desequilibrios sociológicos y tipológicos... sino también, y sobre todo, los desequilibrios cronológicos (muchas más imágenes en los siglos XIV y XV que en alta Edad Media), geográficos y técnicos". El autor ha otorgado prioridad a las miniaturas, principalmente las procedentes de Francia, Inglaterra, Flandes y países del área germánica.

Una vez realizadas estas apreciaciones propone una manera de leer las imágenes que nos permitan identificar a los jóvenes. Habla de "las estrategias de las diferencias". Son representados de menor tamaño, aparecen con atributos corporales propios –pelo recogido, ausencia de pilosidad, belleza, delgadez, etc.–, están ubicados en un segundo o tercer plano, en los márgenes de la representación y, por lo general, se los encuentra asociados al color verde.

N. Schindler sostiene, en "Los guardianes del desorden. Rituales de la cultura juvenil en los albores de la era moderna", que la juventud de comienzos de dicha edad aún no era esa juventud mimada en lo pedagógico pero contemplada con profunda desconfianza ni ese período de la vida al que se asignan las numerosas instancias protectoras burocráticas que hoy conocemos. Por el contrario, las relaciones que mantiene el mundo adulto de comienzos de la era moderna con sus jóvenes llama la atención por lo relajado –a pesar del rígido orden jerárquico existente–, ya que se creía en una maduración progresiva marcada por una lenta adaptación a las circunstancias sociales. Este aprendizaje de las reglas sociales giraba en torno a la dialética constante acatamiento/violación/admisión de las mismas.

R. Ago –"Jóvenes nobles en la época del absolutismo: autoritarismo paterno y libertad"– trata temáticas vinculadas con el derecho de familia en la Europa del absolutismo (siglos XVI-XVIII), particularmente la traumática relación establecida entre autoritarismo paterno y libertad de elección de los jóvenes, en especial de las mujeres.

En síntesis, estamos ante una obra que nos presenta las nuevas temáticas y enfoques del quehacer histórico. Y nos indica posibles caminos a recorrer, profundizar y debatir en trabajos e investigaciones futuras.

Gerardo Rodríguez Pagés

MEEKS, Wayne A., **The Origins of Christian Morality. The First two Centuries**, New Haven y Londres, Yale University Press, 1993 (275 pp.).

En este libro, Wayne A. Meeks, profesor de estudios bíblicos de la Universidad de Yale, reunió conceptos vertidos anteriormente en conferencias pronunciadas en las universidades de Oxford, Rochester y Austin, en las cuales exploró, en el marco de una etnografía de los comienzos del

cristianismo, las primeras instancias de un proceso a lo largo del cual se fueron plasmando los sentimientos, creencias y prácticas propios de la «moral cristiana».

En el primer capítulo, Wayne A. Meeks explica que la transformación, casi imperceptible al comienzo, de valores culturales durante los primeros siglos cristianos, dio lugar a su investigación. Esta intentaba dar respuesta a interrogantes referidos a los cambios que acompañaron el surgimiento del cristianismo de entre las diversas sectas y movimientos de la religión judía y de la multitud de cultos y prácticas religiosas que proliferaban en el Imperio romano, para acabar por convertirse en una fuerza cultural dominante. Durante esos primeros siglos aparecieron nuevas creencias referidas a las conductas consideradas correctas, un nuevo vocabulario de lo que debía hacerse y por qué, nuevos sentimientos acerca de los fines que debía perseguir una vida virtuosa, nuevas esperanzas y nuevos temores. Surgieron nuevas instituciones y nuevas sanciones destinadas a modelar el carácter de los cristianos. En resumen, según Meeks, lo que cambió fue la moral. Sin embargo, resulta difícil precisar exactamente cuáles eran sus componentes nuevos.

Meeks señala a continuación que, en la actualidad, la expresión moral cristiana ha sido sustituida en gran medida por los términos ética del Nuevo Testamento. Este hecho plantea el problema de que los primeros cristianos, aquéllos que comenzaron a «inventar» la moral cristiana, aún no poseían el Nuevo Testamento. Al distinguir entre ética y moral, el autor dice que ética hace referencia a una actividad reflexiva y consciente, mientras moral implica una actitud de vida, a menudo sólo parcialmente consciente, ante un conjunto de juicios de valor referidos a inclinaciones, actitudes y costumbres.

Esta última idea da pie a Meeks para plantear la teoría, fundamental en su razonamiento, de que los juicios de valor que acabaron por arraigar entre los cristianos en el proceso de su formación moral, se desarrollaron en estrecha relación con el proceso de formación de las comunidades cristianas. Insiste reiteradamente sobre el tema de que los primeros cristianos no eran individuos sino miembros de comunidades en cuyo seno todos compartían el aprendizaje y las ceremonias.

Sostener esta idea representa abandonar el pensamiento platónico individualista y aceptar la tesis aristotélica de que el ser humano es un *politikon zóon*, un ser programado para vivir en una comunidad ordenada, fuese la polis o una ciudad estado. Para Aristóteles, las personas no se vuelven buenas gracias al razonamiento sino por la ejercitación de las buenas costumbres. Los individuos tan sólo se convierten en agentes morales por intermedio de las relaciones, transacciones, las costumbres, el lenguaje y los gestos que forman parte de la vida comunitaria. Todos estos elementos, afirma Meeks, intervienen en la formación de intuiciones morales referidas al bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo noble y lo despreciable. Tales intuiciones se desarrollan en el seno de las comunidades gracias a relaciones interpersonales en un proceso de «socialización» que acaba por desembocar en la formación de individuos moralmente conscientes y responsables.

Además de apoyarse en los escritos de Aristóteles, W. A. Meeks cita, como lo hará a menudo a lo largo del libro, al filósofo cristiano del siglo II, el ateniense Aelio Arístides quien, en su *Apología*, efectúa una defensa del cristianismo –al que describe, a la manera de la etnografía comparada, como un *ethnos*, un pueblo, frente a los demás pueblos de babilonios, egipcios, griegos y judíos–. Arístides ofrece una imagen, ciertamente idealizada, de la moral cristiana, pues declara que sólo los cristianos conocen a Dios, que no cometen adulterio, ni dan falso testimonio, no son codiciosos de los bienes ajenos, honran a sus padres, aman a sus prójimos, adoptan decisiones justas, no hacen a otros lo que no quieren que se les haga a ellos, tratan bien a quienes los maltratan y a sus enemigos. Sus esposas son castas y no se prostituyen, los hombres se abstienen de relaciones ilegales e impuras, estimulan a sus esclavos a convertirse y los tratan como hermanos y con afecto, no veneran a otros dioses, son humildes, modestos, gentiles y honestos, se aman los unos a los otros y son generosos con los extraños. Este compendio de virtudes cristianas deja la sensación de que, para Arístides, los primeros cristianos eran un pueblo diferente del resto de la sociedad. W. A. Meeks aborda su estudio desde una perspectiva etnográfica según la cual los cristianos son un pueblo en cuyo seno la moral constituía una parte integral de la cultura. Estos conceptos son la base de la investigación, en la cual Meeks se sirve de una metodología que él define como holística, consistente en el intento de arribar a la comprensión de la totalidad del problema por medio de enfoques desde diferentes ángulos parciales –a la manera de Clifford Geertz en su etnografía interpretativa que obedece al modelo de Max Weber–.

Los temas parciales analizados por W. A. Meeks son:

1) El afianzamiento, entre los primeros cristianos, de la convicción de ser un movimiento de conversos gracias a la creación de un rito de pasaje que significaba abandonar un tipo de vida para abrazar otro, dejar la familia de nacimiento para convertirse en hermanos de aquéllos que son los hijos de Dios.
2) Dicha «conversión» podía dar lugar a sentimientos de ambivalencia con relación al medio, ciudades o vecindarios, en que se encontraban inmersas las primeras comunidades cristianas. Al respecto, Meeks señala que la ciudad, la polis, continuó siendo el principal marco de referencia para indicar tanto la pertenencia como la diferencia, en cuyo seno se operó la primera gran expansión del cristianismo.
3) Analiza las diferentes posturas de los cristianos ante el «mundo» que oscilaban entre dos actitudes opuestas, según se considerase al mundo terrenal como creación gloriosa de Dios o como sede de corrupción y vicios donde los cristianos, rescatados gracias a su conversión, desempeñan un papel en el programa divino de salvación.
4) El lenguaje utilizado por los cristianos en relación con cuestiones morales es semejante al que aparece en listas de vicios y virtudes de otros autores contemporáneos,

filósofos o retóricos. Quiere decir que los primeros cristianos utilizaron un lenguaje que compartían en gran medida con la cultura que los rodeaba. Pero, junto a éste, aparece otro lenguaje que exalta, sobre la base de la muerte humillante de Cristo, el concepto de «humildad» que resulta paradojal en relación con las nociones clásicas de honor asociadas con la idea de una vida digna.

5) Analiza si con el cristianismo se introdujeron prácticas sociales nuevas, como por ejemplo el empleo de rituales para cosificar el universo moral simbólico y la práctica de la prédica que diferenció a la Iglesia cristiana de los restantes cultos de la Antigüedad.
6) Estudia los medios de que se valieron los primeros cristianos para señalar el mal y cuáles pasaron a ser considerados abominaciones morales opuestos a las virtudes.
7) Señala la importancia, entre los primeros cristianos, de la idea del cuerpo como metáfora de la sociedad y como campo de los enfrentamientos morales de la vida.
8) Plantea la cuestión de que las creencias relacionadas con Dios influyeron sobre la conducta de los creyentes y sostiene que, en este campo de confluencia entre teología y ética, los postulados del cristianismo difirieron de lo que sostenían los moralistas paganos contemporáneos.
9) Destaca la importancia que tuvo para la moral cristiana la idea de fin, de momento de ajuste de cuentas y de juicio que depende exclusivamente de la voluntad de Dios.
10) Para finalizar, Meeks señala que lo que más diferenció a la moral cristiana del restante discurso ético de la baja Antigüedad es el grado de participación adjudicada a cada individuo en la formación del carácter y las virtudes.

Como corolario, indica que su trabajo representa tan sólo el comienzo de un camino que se beneficiará con futuras investigaciones. A nosotros nos parecieron aportaciones valiosas del trabajo de Meeks su enfoque de los primeros cristianos como comunidades más que individuos, la referencia constante a la falta de fuentes cristianas de los primeros dos siglos y su insistencia reiterada en el valor desempeñado por las fuentes judías para la comprensión del desarrollo de la moral cristiana.

Nelly Egger de Iölster

MENJOT, Denis, **Les Espagnes médiévales, 409-1474**, París, Hachette, 1996 y RUCQUOI, Adeline, **Histoire médiévale de la Péninsule ibérique**, París, Seuil, 1993 (256 y 442 pp.).

Resultado de las investigaciones que, acerca de la historia medieval de la Península ibérica, están llevando a cabo numerosos especialistas franceses, estos dos libros se presentan como destacables síntesis de conjunto sobre ese período histórico, compendios originales y, a la vez, renovadores. Ambos subrayan, desde un primer momento, la necesidad de reconocer los distintos espacios geográficos en que se dividió dicha península entre la invasión visigoda y la unión

matrimonial de los Reyes Católicos –al punto que uno de ellos se refiere a las «Españas medievales»–. Sin embargo, esa distinción no los hace caer en un regionalismo a ultranza (postura común a buena parte de la historiografía actual) sino que integran cada zona en un marco general de análisis y subrayan las relaciones e influencias mutuas existentes entre ellas. Esta integración, además, los ha llevado a considerar tanto el caso de España como el de Portugal, realidad esta última que –de manera totalmente artificial– suele desprenderse de los manuales de este tipo. De la misma manera, los dos libros se han preocupado por comenzar su estudio con el ingreso de los visigodos a la península, preocupación destacable ya que intentan demostrar que muchas de las coordenadas históricas de la Edad Media hispana tuvieron un antecedente mediato o inmediato en la época goda.

En el caso de Menjot, su obra se divide en tres partes: la primera comprende los años que van desde la invasión de los visigodos (409) a la desintegración del califato de Córdoba (1031); la segunda se extiende desde esa última fecha hasta la segunda mitad del siglo XIII y la tercera lo hace desde fines del siglo XIII a fines del XV. En el apartado inicial, el autor analiza sucesivamente la instalación de los godos en la península (con especial interés por los problemas ocasionados por dicha instalación), las características del reino visigodo de Toledo, la llegada y posterior consolidación del poder musulmán y, por último, el nacimiento de los primeros reinos cristianos del norte. El segundo apartado considera, a su vez, la evolución seguida por esas monarquías, con especial énfasis en el estudio de sus estructuras socioeconómicas. Asimismo, se indaga acerca de la suerte que tuvieron los pequeños reinos de taifas y sus conflictivas relaciones con los poderes septentrionales. Ese análisis socioeconómico –al que se agrega, en mayor medida que en los capítulos anteriores, la dimensión política e ideológica– se completa en la tercera sección, donde se analizan por separado los casos castellano, aragonés, portugués y navarro. La obra se completa con un glosario y una cuidadosa selección de mapas y cuadros genealógicos que ayudan al lector en su tarea. Destacable resulta, además, la inclusión –al finalizar cada capítulo– de la transcripción de una fuente, que subraya alguna de las características estudiadas en el texto. Se lamenta, sin embargo, la falta de un índice analítico –o, al menos, de nombres–, que podría auxiliar a quien desea buscar rápidamente una referencia.

Por su lado, Rucquoi ha preferido dividir su trabajo en dos partes, la primera de las cuales responde al título «De Toledo a Toledo (409-1085)». Interesada en demostrar la importancia que tuvieron las estructuras visigodas en la historia medieval de la península –preocupación mucho mayor que la de Menjot aunque también está presente en él–, la autora subraya permanentemente el valor que alcanzaron la ley goda y los fundamentos políticos de la monarquía local en el desarrollo de los distintos períodos históricos. Esa importancia vuelve a aparecer en la segunda parte –«De la Reconquista a los conquistadores (1085-1516)»–, un cuidadoso análisis del proceso de la Reconquista en sus aspectos sociales, políticos, ideológi-

cos y culturales. Destacables son, en este último apartado, sus observaciones acerca de las raíces culturales de la monarquía ibérica y la manera en que se manifestó el «nacionalismo» local. Otro tanto debe decirse de sus apreciaciones en torno a la influencia que tuvo el pensamiento bizantino –en particular, de corte jurídico– en la historia peninsular, influencia derivada de los contactos que mantuvieron los visigodos con el Imperio. No cabe duda, en este caso, que se trata de una línea de investigación que debería ser considerada cuidadosamente en el futuro. Obra de síntesis a la vez concisa y original, algunas de sus afirmaciones plantean una concepción novedosa y polémica acerca de la historia hispana, postulando interpretaciones divergentes a las sostenidas por muchos de los especialistas en el tema. Por lo demás, al igual que en el caso anterior, también cuenta con mapas y cuadros genealógicos (aunque, en términos comparativos, los primeros son de una calidad algo inferior a los del libro de Menjot).

Ahora bien, si confrontamos ambas obras, podría decirse que las mismas son complementarias desde muchos puntos de vista. En primer lugar, la exposición de los temas –sobre todo, para un francés que desea interesarse por la historia ibérica– sigue un criterio más didáctico en el caso de Menjot que en el de Rucquoi. En el primero, la división pautada de los problemas sociales, económicos, políticos y culturales facilita la lectura –aunque también hay que reconocer que, en algunas oportunidades, ello dificulta la integración de los aspectos mencionados–. En cambio, Rucquoi ha apelado por análisis más integradores que, por la misma razón anterior, son más fáciles de comprender si se tiene una referencia previa acerca del objeto de estudio.

Análogamente, esa complementariedad se presenta en lo que se refiere a los temas específicos de análisis: sin lugar a dudas, el manual de Rucquoi destaca en sus consideraciones sobre problemas políticos e ideológicos, con especial detenimiento en las coordenadas culturales y religiosas de cada tema. En cambio, Menjot se maneja con más soltura en los aspectos económicos y sociales –en especial, los primeros son su punto fuerte–, preocupándose por subrayar las características del desarrollo urbano, la fiscalidad y la influencia del entorno geográfico. En este último sentido, una mención especial merecen las páginas que dedica a la colonización y articulación del espacio en los primeros tiempos de la Reconquista. Allí se han integrado coherentemente los problemas derivados de la ocupación del suelo, el papel desempeñado por los *castra* en ese proceso y los vaivenes de las economías agraria y monetaria. En suma –y como era lógico de esperar–, cada autor descolla en los campos que guían sus propias investigaciones, lo que (como antes señalamos) confirma el carácter complementario de ambos estudios.

Por último –y esto creo que resulta particularmente importante de destacar–, tanto Rucquoi como Menjot afirman en sus respectivas conclusiones la necesidad de estudiar la historia medieval ibérica con criterios independientes a los desarrollados en otras partes del continente. En otras palabras, rechazan la necesidad desenfrenada –manifestada por una parte de la historiografía actual– de demostrar que las realidades históricas

inglesa, francesa o germánica *también* estuvieron presentes en España y Portugal (al punto de pensar que la ausencia de dichas realidades atenta contra la credibilidad de la historia peninsular). En palabras de Menjot, «la historia de las Españas medievales no es aquélla de faltas, de retrasos, de ausencias, de arcaísmos y de influencias que presuponen la existencia de modelos extranjeros, los reinos de Francia y de Inglaterra». Resulta sorprendente, de hecho, que esta voluntad «originalista» acerca de la historia medieval de la Península ibérica provenga, en su mayoría, de estudiosos de origen no español.

En síntesis, se trata de textos que, más allá de limitarse a una mera exposición de la historia regional, han intentado plantear posiciones críticas dentro del panorama historiográfico contemporáneo y, a la vez, abrir nuevas perspectivas para análisis futuros.

Ariel Guiance

MONTANARI, Massimo, **El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa**, Barcelona, Crítica, 1993 (206 pp.).

El libro resulta ambicioso, una nueva apuesta de la historia de mentalidades que fija sus ideales de historia total a partir de un tema particular, que parecen cumplirse en *El hambre y la abundancia. Historia de la alimentación y cultura de la alimentación en Europa*. Lo interesante de este trabajo no sólo es su propuesta historiográfica sino también la metodología de análisis –que surge del oficio de historiador que posee el autor– y la relectura de toda una serie de fuentes vastamente utilizadas (tratados de agronomía y medicina, decretos imperiales, cuentos populares, biografías, etc., readaptándolos para su estudio).

A lo largo de todo el libro –que abarca una franja temporal desde la crisis del Imperio romano hasta principios del siglo XX–, el autor articula pares de opuestos para considerar las relaciones y los intercambios entre culturas diferentes y modos de alimentación variados. Los pilares de sus análisis para cada uno de los períodos estudiados resultan de conceptos similares: necesidad e ingenio, potencialidad de recursos y hábitat, relación campo y ciudad, patrones de cultura de *élite* y popular, religión *versus* carnaval, innovaciones tecnológicas, deslocalización alimentaria.

En relación con la crisis del Imperio romano, el autor contrapone dos modelos de alimentación diferente, el mediterráneo (grecorromano) enfrentado al del norte bárbaro, articulando los conceptos anteriormente mencionados. El Mediterráneo ofrece su famosa tríada alimentaria de trigo, vid y aceite, con un lugar central para el ganado ovino, productor de sus quesos y también sus huertos de verduras, dejando la pesca para un segundo plano. Los pueblos próximos al mar realizan una pesca de escaso peso en la alimentación general (el pescado fresco era considerado lujo de los más ricos). Por otra parte, el ámbito nórdico propone el cerdo y la carne de caza como la columna vertebral de su dieta alimenticia, aquí no es el aceite elemento indispensable de la cocina sino que se lo reemplaza por la mantequilla o el tocino, no es el vino lo que acompaña todas las comidas

sino una cerveza ligera. Las contraposiciones de estos dos pares son obvias, el espacio geográfico las condiciona y la cultura las promueve. La síntesis de estos dos modelos tardará mucho en darse y la persistencias por ambas partes aún perviven pero, sin duda, hubo intercambios que comenzaron a darse durante el próximo período tratado por el autor, para el cual distingue dos ejes claves para la integración: la imagen del poder y la Iglesia cristiana.

La cultura del poder, léase tribus germánicas, con sus actitudes mentales irradia hacia el mundo mediterráneo una nueva relación con la naturaleza, son ponderados los espacios vacíos que el mundo grecorromano marginaba por su carácter de no cultivado. El bosque se convierte en un lugar a utilizar, la carne de la caza es símbolo de la fuerza del guerrero noble, convirtiéndose en parte de un proceso de diferenciación social que distinguió a sus consumidores del resto de la población. La nueva *élite* aporta la diversidad y la complementariedad de los espacios, siendo su influencia uno de los caminos para lograr cierta uniformidad de las comidas y los alimentos.

La Iglesia es el otro de los eje propuestos por el autor para una homogeneización de los hábitos alimenticios, es heredera de la tradición romana, toma algunos de sus elementos hasta sacralizarlos. El autor presenta como otras de sus tantas vías de acceso al sistema de valores romanos y como móvil indiscutible de evangelización. Por otra parte, la institución eclesiástica también dispuso de cuándo y cómo comer ciertos alimentos, a partir de un calendario de fechas sagradas –en donde sobresalió la cuaresma como un lugar central– que, sin duda, apuntalaron cierta uniformidad en la dieta europea.

El campo y la ciudad se nos ofrecen como pares de otra batalla; el campo subordinado a la ciudad, a la que debe abastecer aun so pena de su propia carencia. Se comienza a diferenciar la alimentación de cada espacio, al decir de un campesino italiano «la ciudad parece una garganta insaciable»; ésa es la sensación de las masas campesinas: alimentar con su mejor trigo a las ciudades burguesas, que no compartirán nada con ellos en tiempos de escasez. Ella –siempre bien provista– podrá sobrellevar mejor los embates de las crisis.

Las mesas de nobles y de burgueses se rodearon de manjares sazonados con especias y alimentos exóticos; para las clases populares, el pan era dada vez más oscuro. La ostentación y la glotonería constituyeron parte de la vida de las clases privilegiadas; si antes era el noble el gran comedor de carne, ahora ya no come tanto pero debe demostrar parte de su *status* con la abundancia y la variedad. En contraposición a tal despilfarro, los campesinos sueñan con el país de Jauja, donde hay montañas de quesos y verduras y alimentos frescos, privilegios de los ricos.

Un aporte importante del autor se refiere al impacto de los nuevos productos provenientes de las Américas. La imagen tradicional apunta a que los excedentes y la productividad de dichos alimentos salvó a Europa de las sucesivas crisis alimenticias pero no parece haber sido así, la aceptación de las nuevas comidas implicó un proceso de doscientos años. Al principio, como toda novedad, los productos americanos sólo alimentaron

a las clase altas, con el tiempo, se vulgarizaron pero nunca desplazaron al trigo. El otro asunto era el importante rendimiento del maíz frente al trigo –en una relación seis veces más amplia aún en tierras marginales–. Esto asustó a los campesinos ya explotados por una *élite* de tono cada vez más capitalista, que captó la oportunidad de utilizar dicho cereal para alimentar a las masas y destinar el caro trigo al consumo urbano, siendo similar los procesos para la patata y el arroz –que, para el siglo XVIII, se convirtieron en parte integral de las dietas campesinas de acuerdo a su localización geográfica–.

En los albores de la revolución industrial, las clases populares en general se vieron obligadas a simplificar su dieta hasta niveles de supervivencia. La tendencia se modificó a partir del afianzamiento del capitalismo que posibilitó una mayor redistribución que repercutió en el primer bien deseable de los trabajadores: el comer mejor. Paralelamente a estos hechos, la mejora de las técnicas de congelado y enfriamiento hizo que Europa lograra un abastecimiento regular de carne barata con lo cual se convirtió en el centro de la alimentación. El afianzamiento del capitalismo, en su base imperialista, determinó un proceso de diversificación y regionalización en la producción mundial de alimentos que conllevó a una deslocalización (en términos del autor) que anuló toda posibilidad de conocer el origen de la dieta pues surtió de alimentos de todo tipo, en cualquier estación, a cualquier mesa.

El trabajo es rico en información, sugerente en cuanto a la reutilización de fuentes pero la propia extensión del libro y lo estrechamente rígido que se presenta lo limita en el logro de una mayor profundidad en el estudio de cada período. Este mayor detenimiento podría haber resultado más valioso para la comprensión histórica.

Gabriel Marzano

SUMMARY OF ARTICLES

Franco Cardini, *Geographical and mythical horizons in "Guerrin Meschino"*

The author of this article studies a novel which was widely read for several centuries, whose main character is a nobleman called Guerrin. The plot records Guerrin's travel experiences and registers geographical descriptions reflecting the encyclopaedic knowledge of its period. In the story Guerrin, son of a king, wins glory and honour due to his personal qualities and his ancestry. It is an intiatory story whose hero, in the course of his travels, acquires not only the necessary knowledge of the world, but of himself as well.

María Isabel del Val Valdivieso, The Rise and Fall of a "hero": Ferdinand the Catholic in Alonso de Palencia's "Decadas"

• The article analyzes the qualities which in the lower middle ages were considered to be those of a "good king" by the authors of political treatises. For her research del Val Valdivieso used the picture drawn by Alonso de Palencia of Ferdinand the Catholic as the ideal prince in the "Décadas" of his *Chronicle of Henry IV*, where he lists the virtues expected of a king as well as the qualities unworthy of him. The author also points out the way in which, in his description of Ferdinand, Alonso de Palencia includes some information in such a fashion that an implicit criticism of some of the king's actions becomes evident.

Nelly Egger de Iölster, *The figure of the hero in Egil's Saga*

This article, in analyzing the personality of Egil, the central character of an Icelandic saga, written down during the thirteenth century, establishes that in Egil the traditional qualities of saga literature heroes can be traced in his ancestry, courage and loyalty. Other features which set him apart from the

general pattern, his ability as a poet, his supernatural powers, and other seemingly negative qualities as his ugliness and his excessive brutality, can be explained by his connection with the sphere of divine or semi-divine beings, in particular with Odin. The latter association would seem to have been deliberately pushed by the author. Only Egil's urge, at times verging on avarice and miserliness, for amassing riches which he ultimately abandons for no apparent reason, seems to be difficult to explain.

Raquel Homet, *Gender and heroism in Castilian families: the house of Niebla*

On ground of information contained in *Ilustraciones de la casa de Niebla* by Pedro Barrantes Maldonado, the author traces the way in which the fame and heroic character of an important family from the Castilian nobility were promoted during the lower middle ages. Thus it is interesting to see how, when tracing the lineage of the family, the author has resorted to historical as well as imaginary ancestors, to special qualities which he assigns to the founding couple, as well as what events he quotes to create an aura of seigniorial honour. Ultimately the author of the article points out the mental system of representations which was used in order to create an archetypical image of that powerful family.

Isabel Las Heras, *The heroes of the "Poema de Almería" (Castille, twelfth century) (Part 1)*

The author of this article analyzes the closing chapters of the Chronica Adefonsi Imperatoris, which are generally called Poema de Almería, in order to establish to determine the way in which the important characters who participated in the campaign are depicted in the poem. She underlines how, when choosing certain personalities, the poet has underlined mainly their deeds in battle. At the same time their social and political position is registered within the historical context, and the commanders are praised. Such a way of presenting the characters implies an evaluation of their worth by the author.

Ofelia Manzi, *Patterns of "hero creation" in the period between paganism and christianity*

The generalized martyr worship, typical of primitive christianity, contains elements which seem to be related to certain Greek and Roman patterns of hero creation. They share the cultural need for superior beings whose exceptional behaviour proves their connection with the sphere of the divine. Thus, the presence of these superior models is attested in christian art by the creation of a specific iconography which would in time become one of the main means of religious propaganda.

Antonio Antelo Iglesias, *The present situation in matters of travels and travel accounts in the Iberian peninsula during the fifteenth century. Noblemen and townspeople.*

With the purpose of arriving at an historical and cultural synthesis of the available literature on travels and travelers in the Iberian peninsula, the author analyzes primary and secondary sources, in particular documents found in the *Archivo de la Corona de Aragón,* Castilian chronicles and some travel accounts, as well as the research carried out during the past decades. He finds that simultaneously with members of the European lower middle age knighthood, there were townsmen traveling not for sport or adventure, but with practical objectives in mind, in a matter consistent with the precapitalistic spirit typical of the times.

Ariel Guiance, *Medieval utopias and rational thought: different mentalities which colonized America*

The author points out the ideological and cultural guidelines which can be traced in two of the first reports of the wonders of the New World, namely Juan de Cárdenas' *Problemas y secretos maravillosos de las Indias,* and Tomás López Medel's *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo.* Both illustrate, in the first place, utopic representations inherited mostly from medieval thought. Secondly, an attempt is made to show how these authors tried to avoid presenting merely marvelous descriptions of the facts they report, by offering "scientifical" explanations for them.

Javier Paysás, *The sun and the moon in the passion of Our Lord Jesus Christ*

Pictorial representations of Christ are particularly important when seeking to determine the heritage received by the Middle Ages from eastern and western Antiquity in terms of symbols and iconography. In the present article the author analyzes the way in which the sun and the moon are depicted in crucifixion scenes, and finds that the origin of those symbols can be traced to the worship of the Iranian god Mitra. Likewise he shows the sun was used by the evangelists as a symbol of Christ, and how this symbol developed in palaeochristian and medieval art.

Pablo Ubierna, *Saxon leadership in Italy and Byzantine apocalyptical writings: some commentaries on Liutprand of Cremona (conclusion)*

The article states that during the 9th. and 10th. centuries a particular type of apocalyptical literature played an important role in the development of an ideology which favored the Western emperor. Certain apocalyptical Byzantine

writings –commented by Luitprand of Cremona in his *Relatio de Legatione Constantinopolitana*– seem to be especially important, in view of their role in strengthening the image of the Saxon emperor Otto I during his confrontation with Nicephorus Phocas. The article also contains information concerning the origin, one hundred years before Liutprand's commentaries, of these apocalyptical writings.

SOMMAIRE DES ARTICLES

Franco Cardini, *Horizonts géographiques et horizonts mythiques dans le "Guerrin Meschino"*

L'article analyse un roman dont le protagoniste est un chevalier nommé Guerrino, roman qui connaîtra une grande diffusion à travers les siècles. La narration des expériences du personnage permet d'inclure dans le texte des descriptions géographiques en vérité prises des oeuvres encyclopédiques de l'époque. L'anecdote parle d'un prétendu orphelin qui, en raison de ses capacités et son lignage –il est fils de roi–, obtient gloire et honneurs. Il s'agit d'un roman iniciatique; le protagoniste –à travers ses aventures– arrive non seulement à connaître le monde mais aussi à la connaissance de soi-même.

María Isabel Del Val Valdivieso, *Montée et chute d'un «héros». Fernand le Catholique dans les* Décadas *d'Alonso de Palencia*

L'article étudie les caractéristiques propres au «bon gouvernant» d'après l'opinion des écrivains politiques castillans de la fin du Moyen Age. Il examine, en particulier, le portrait du prince idéal (dans la personne de Fernand le Catholique) offert par le chroniqueur Alonso de Palencia dans les *Décadas*. Il y souligne les vertus propres au souverain et les caractéristiques indignes d'un prince. L'auteur examine aussi la critique nuancée d'Alonso de Palencia sur certains aspects du gouvernement de Fernand le Catholique.

Nelly Egger de Iölster, *La figure du héros dans la saga d'Egil*

L'analyse des traits particuliers de la personnalité d'Egil, personnage central de la saga islandaise du XIIIe siècle, permet de constater que le héros présente les vertus paradigmatiques qui caracterisent d'autres personnages qui

apparaissent dans le même genre littéraire –vertus qui concernent la noblesse du lignage, le courage et la fidélité–. D'ailleurs, les traits qui s'écartent du modèle –son talent comme poête, sa laideur et sa brutalité excesive– on peut les attribuer au rapports d'Egil avec d'êtres divins ou semi-dieux. D'autre part il semble qu'un des buts essentiels de l'auteur est souligner cette liaison.

Raquel Homet, *Le genre et la valeur héroïque dans les lignages castillans: la maison de Niebla*

A partir du récit de Pedro Barrantes Maldonado, *Ilustraciones de la casa de Niebla*, l'auteur examine la façon dont le caractere héroïque et aussi comme la renomée d'une grande famille de la noblesse castillane de la fin du Moyen Age s'est repandu. Alors il signale comment cette famille est devenue très célèbre faisant appel aux antécedents historiques ou imaginaires; quelle fonction on attribua au couple fondateur de la maison et quels évènements ont permis de créer, autour d'elle, une réputation aristocratique. Finalement, il parle du système de répresentations employé pour configurer l'image archétypique de cette maison.

Isabel Las Heras, *Les héros du poème d'Almería (Castille, XIIe siècle) (première partie)*

L'auteur analyse la présentation que le *Poema de Almería* –partie finale de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*– fait des personnages qui participèrent de cette expédition militaire. Il remarque le choix du poète de certains personnages pour mettre en valeur leurs prouesses dans le combat, en soulignant le rôle politique et social qu'ils avaient.

Ofelia Manzi, *Les modèles du valeur héroïque dans le paganisme et dans la Chrétienté*

La diffusion du culte des martyrs propre à la Chrétienté primitive offre des éléments qui permettent établir des rapports avec les modèles héroïques provenant des traditions grecques et romaines. L'élément commun est le résultat du besoin culturel de trouver personnages dont la conduite exceptionelle leur garanti une aproximation à la divinité. C'est ainsi que l'art chrétien donna témoignage de ces êtres exceptionnels; il créa une iconographie très riche qui est devenue un des moyens les plus importants de propagande religieuse.

Antonio Antelo Iglesias, *Etat de la question sur quelques voyages et récits de voyages dans la péninsule Ibérique au XVe siècle. Chevaliers et bourgeois*

D'après les recherches developpées dans les dernières annés et à partir de sources diverses –par exemple, les documents des Archives de la Couronne d'Aragon, les chroniques castillanes et quelques récits de voyages–, l'article fait une synthèse historique et culturelle de la littérature de voyages et voyageurs dans la péninsule Ibérique. Ainsi apparaissent chevalier ou bourgeois europeéns de la fin du Moyen Age, voyageurs avec des objectifs différents, avec un désir d'aventure ou avec une intention pragmatique...

Ariel Guiance, *Les utopies médiévales et la pensée rationelle: les mentalités qui ont colonisé l'Amerique*

L'auteur souligne les cordonnées idéologiques et culturelles qui apparaissent dans les deux premiers traités qui s'occupent des choses extraordinnaires du Nouveau Monde. Ainsi les oeuvres de Juan de Cárdenas –*Problemas y secretos maravillosos de las Indias*– et de Tomás López Medel –*De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*– permettent signaler un type d'image utopique, heritière de la pensée médiévale. L'auteur démontre la manière dont ces écrivains ont signalé le niveau de description fantastique des faits en les explicant scientifiquement.

Javier Paysás, *Le soleil et la lune dans la passion de Notre Seigneur Jésus-Christ*

Les représentations du Christ ont un intérêt spécial pour découvrir le légat symbolique et iconographique du monde antique oriental et occidental au Moyen Age. L'article analyse les images du soleil et de la lune qui apparaissent dans les scènes du cricifixion et son rapport avec le culte du dieu Mitra. Il se demande porquoi les evangelistes ont adopté l'image du soleil pour faire allusion à Jésus-Christ; il étudie aussi l'évolution de ce symbole dans l'art paléochrétien et médiéval.

Pablo Ubierna, *L'hégémonie saxonne en Italie et l'apocalyptique byzantine: notes sur Liutprand de Cremona (conclusion)*

L'article étudie l'incidence d'une typologie particulière de la littérature apocalyptique dans la construction –aux IXe et Xe siècles– d'une idéologie favorable à l'empereur occidental. On cherche souligner l'importance de quelques textes apocalyptiques –commentés par Liutprand dans la *Relatio de legatione Constantinopolitana*–, oeuvres qui permettront faire valoir l'image du monarque saxon Othon I, au moment de son affrontement avec Nicéphore Phocas. De la même manière, on signale l'origine des textes mentionnés, datés un siècle auparavant de la glose de Liutprand.

PUBLICACIONES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES MEDIEVALES CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS

(PRIMED-CONICET)

- **Revista *Temas Medievales***
  (volumen anual)

1: "El espacio en la Edad Media", 1991, 240 pp.
2: "Tiempo y memoria en la Edad Media", 1992, 313 pp.
3: "Formas de representación en la Edad Media", 1993, 399 pp.
4: "Paz y guerra en la Edad Media", 1994, 361 pp.
5: "Homo viator", 1995, 351 pp.
6: "Pasiones y pecados en la Edad Media", 1996, 400 pp.

- **Colección *Temas y Testimonios***

3: Nilda GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991, 15 pp.

4: Jean CABARET D'ORVILLE, *Crónica del buen duque Luis de Bourbon* (estudio preliminar, traducción y notas de Raquel Homet), Buenos Aires, 1991, 184 pp.

5: Silvia MAGNAVACCA, *El deseo, hilo conductor de la* Divina Comedia, Buenos Aires, 1992, 78 pp.

- FUERA DE COLECCIÓN:

Nilda GUGLIELMI, *Guía para viajeros medievales (Oriente, siglos XIII-XV)*, Buenos Aires, 1994, 435 pp.

Nilda GUGLIELMI y Adeline RUCQUOI (coords.), *El discurso político en la Edad Media - Le discours politique au Moyen Age*, Buenos Aires, 1995, 258 pp.

SUSCRIPCIÓN / SUBSCRIPTION / ABONNEMENT

Deseo suscribirme a / I want to subscribe to / Je souhait souscrire un abonnement à:

Temas Medievales
(volumen anual / annual number / numéro annuel)

ARGENTINA: ..... $ 16
EXTERIOR: ..... u$s 25
(Incluye gastos de envío aéreo / by plane / par avion)

Apellido / Name / Nom: .....

Nombre / First Name / Prénom: .....

Dirección / Address / Adresse: .....

.....

.....

Código Postal / Postal Code / Code Postal: .....

Ciudad / Town / Ville: .....

País / Country / Pays: .....

Firma / Signature: .....

Pagos por cheque a la orden de DÉDALO SRL en pesos (suscripciones nacionales) o dólares norteamericanos (suscripciones internacionales).

Check named to / Chèque à l'ordre de DÉDALO SRL in US dollars only. Envíe su pedido a / Send your order and payment to / Adressez votre commande et votre paiement à:

DÉDALO SRL
Pasaje José Giuffra 318
(1064) Buenos Aires
Argentina

Volúmenes anteriores / Back issues / Volumes antérieures:

DÉDALO SRL - Pasaje José Giuffra 318 - (1064) Buenos Aires - Argentina

ÍNDICE

– Georges Duby (1924–1996)

– Michel Mollat (1911–1996)

EL HÉROE

– FRANCO CARDINI: Orizzonti geografici e orizzonti mitici nel *Guerrin Meschino*

– MARIA ISABEL DEL VAL VALDIVIESO: Ascenso y caída de un «héroe»: Fernando el Católico en las *Décadas* de Alonso de Palencia

– NELLY EGGER DE IÖLSTER: La figura del héroe en la *Saga de Egil*

– RAQUEL HOMET: El género y la heroicidad en los linajes castellanos: la casa de Niebla

– ISABEL LAS HERAS: Los héroes del *Poema de Almería* (Castilla, siglo XII) (primera parte)

– OFELIA MANZI: Modelos de heroicización entre paganismo y cristianismo

VARIA

– ANTONIO ANTELO IGLESIAS: Estado de las cuestiones sobre algunos viajes y relatos de viajes por la Península Ibérica en el siglo XV. Caballeros y burgueses

– ARIEL GUIANCE: Utopías medievales y pensamiento racional: notas sobre las mentalidades que forjaron América

– JAVIER PAYSAS: El sol y la luna en la pasión de Nuestro Señor Jesucristo

– PABLO UBIERNA: La hegemonía sajona en Italia y la apocalíptica bizantina: notas sobre Liutprando de Cremona (conclusión)

ENTREVISTA

– Dr. Peter Burke

NOTAS CRITICAS

– Baranda, Nieves e Infantes, Víctor (eds.): *Narrativa popular de la Edad Media* (Pablo Martín PRIETO)

– Barros, Carlos: *¡Viva el Rei! Ensaios medievais* (Jorge ESTRELLA)

– Beckwith, Sarah: *Christ's Body. Identity, culture and society in late medieval writings* (Karin Laura OTERO)

– Bédarida, François (dir.): *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945–1995* (Hebe Carmen PELOSI)

– Cohen, Esther: *The Crossroads of Justice, Law and Culture in late Medieval France* (Peter DINZELBACHER)

– Heers, Jacques: *Libérer Jérusalem. La première Croisade, 1095–1107* (Raquel HOMET)

– Levi, Giovanni y Schmitt, Jean–Claude (dirs.), *Historia de los jóvenes. I.– De la Antigüedad a la Edad Moderna* (Gerardo RODRIGUEZ PAGES)

– Meeks, Wayne: *The Origins of Christian Morality. The first two centuries* (Nelly EGGER de IÓLSTER)

– Menjot, Denis: *Les Espagnes médiévales, 409–1474* y Rucquoi, Adeline: *Historie médiévale de la Péninsule Ibérique* (Ariel GUIANCE)

– Montanari, Massimo: *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa* (Gabriel MARZANO)

– **Summary of articles**

– **Sommaire des articles**

Esta edición
se terminó de imprimir en
Talleres Gráficos Segunda Edición
Gral. Fructuoso Rivera 1066, Buenos Aires
en el mes de setiembre de 1997.